PUBLICACIONES DEL AUTOR:

"Problemas fundamentales de la Filosofía" (Rosario, 1938).

"Curso de Psicología" (Buenos Aires, 1940).

"La Sociología y la Política en Hegel" (Rosario, 1941).

"Acerca de la Libertad de Enseñar y la Enseñanza de la Libertad" (Buenos Aires, 1945).

"Rehabilitación de la Inteligencia" (Buenos Aires, 1946).

"El filósofo y los Sofistas" (Buenos Aires, 1949).

"La Masonería en la Historia Argentina" (Buenos Aires, 1949).

JORDAN B. GENTA

LA IDEA
Y LAS IDEOLOGIAS

DIALOGOS METAFISICOS DE PLATON

La teoría de las Ideas en la demostración
de la inmaterialidad y de la libertad del alma.

EDICIONES del RESTAURADOR
Buenos Aires
1949

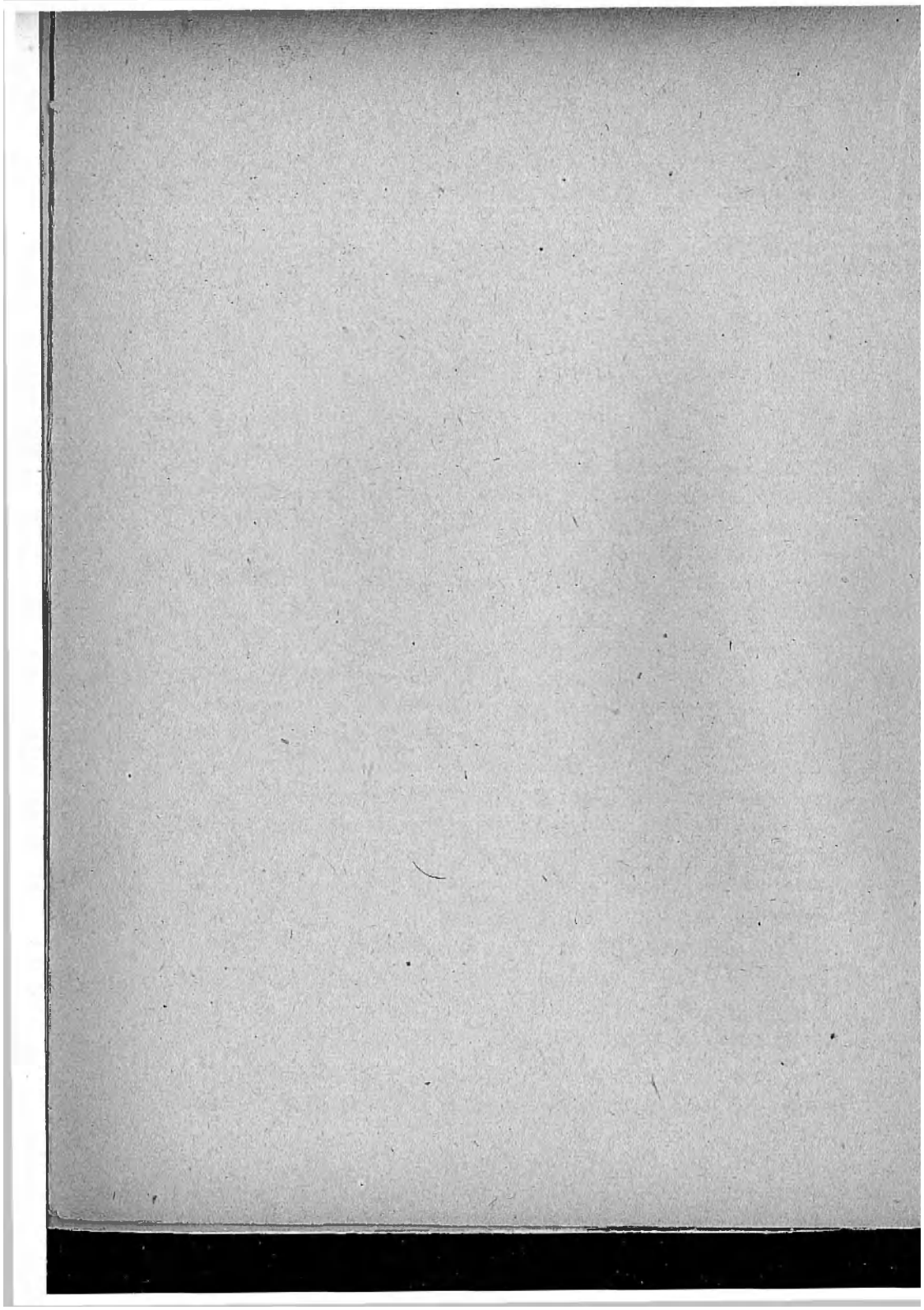
Queda hecho el depósito
que marca la ley 11.723.

EDICIONES del RESTAURADOR
- Casilla de Correo:

A MI ESPOSA

y a mis hijos

MARIA LILIA y JORDAN OSCAR



PREFACIO

Hace algunos meses, apareció "El Filósofo y los Sofistas". Los testimonios recibidos y el hecho de haberse casi agotado la edición, me deciden a publicar las lecciones correspondientes a un segundo curso de Filosofía —dictadas en mi cátedra privada desde junio de 1948 a mayo de 1949—, donde se comentan los Diálogos metafísicos de Platón.

"LA IDEA Y LAS IDEOLOGIAS", lo mismo que el libro anterior, plantea ya en el título el apasionante problema de la Unidad y de la Multiplicidad, de la Jerarquía y de la Anarquía, cuya gravitación es decisiva en el destino del hombre y de las naciones. La solución se traduce en una conducta referida a la verdadera Sabiduría o a esas formas desquiciadas del pensamiento que sólo atiende a lo superfluo y transitorio de las cosas. De ahí la Política de la Idea, o, en su defecto, las políticas ideológicas que no son más que adulaciones de la multitud, de la clase o del individuo.

"Al pensarlo largamente, la propia razón me lleva, por sobre todo, a juzgar que la sabiduría sin elocuencia poco aprovecha a los Estados; pero que la elocuencia sin sabiduría las más veces daño, provecho nunca les hacen". (Cicerón, "De Inventione", I, 1).

Reitero las expresiones de mi gratitud a los amigos y a los alumnos que escuchan y difunden mis lecciones de Filosofía, cuya

aspiración es ser un lúcido testimonio de la verdad y una expresión de mi deber argentino, que consiste, principalmente, en contribuir a esclarecer la inteligencia de mis compatriotas. La ignorancia es el peor de los males, y sólo el que obra habitualmente según recta razón, es el ciudadano que la Patria necesita para el sacrificio y el heroísmo; el único capaz de renunciar a su particular interés y de superar temores y tèntaciones para servirla con fidelidad.

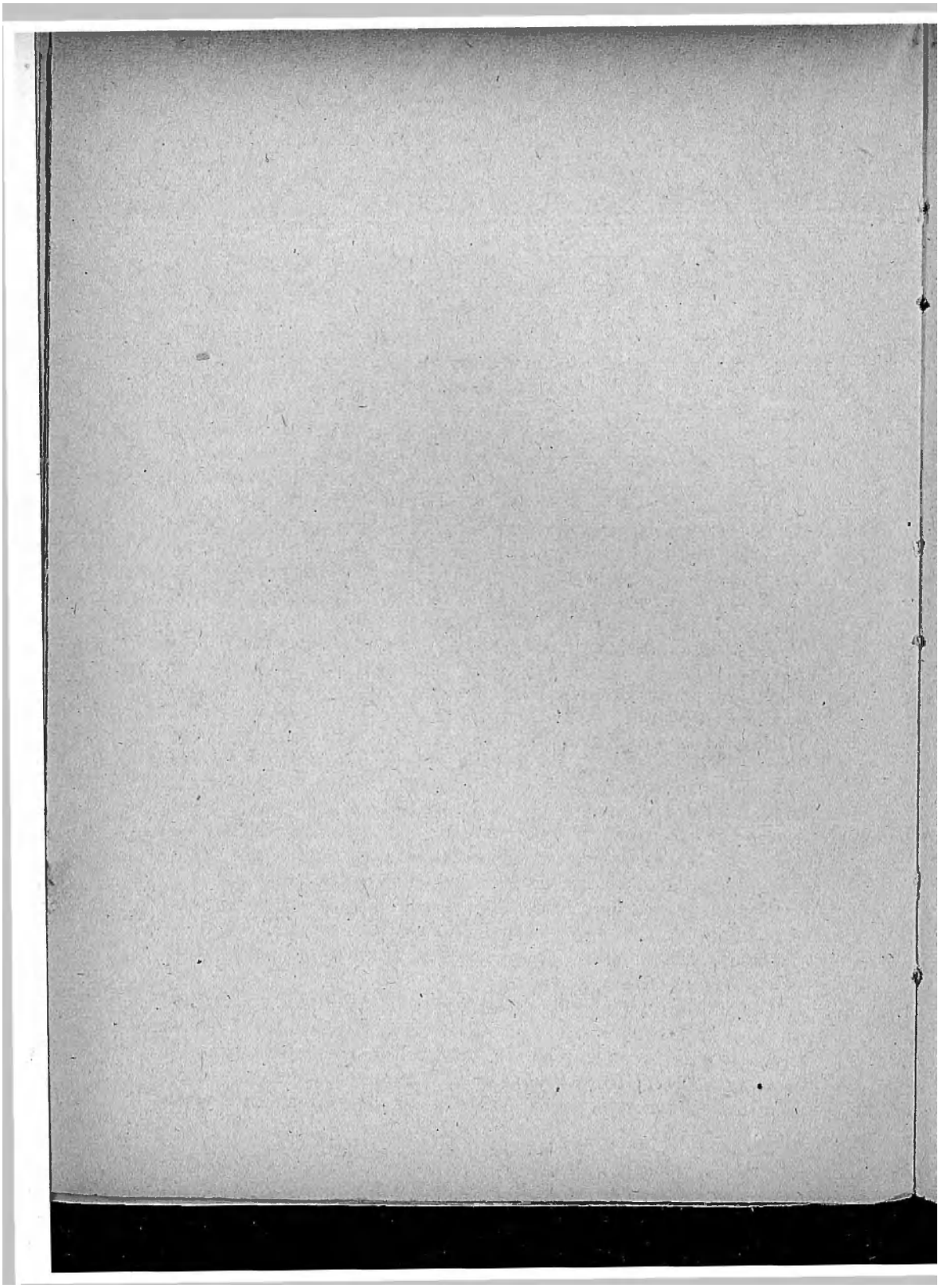
JORDÁN B. GENTA.

Buenos Aires, agosto 17 de 1949.

PRIMERA PARTE

EL ORIGEN Y LA NATURALEZA DE LAS IDEAS — COMENTARIO DEL "FEDON".

"Comprender por medio de imágenes es la operación propia del alma que está unida al cuerpo".
(Santo Tomás. — *Suma Teológica.* — *Cuest. 75, Art. 6, 3).*



1ª CLASE

El hombre tiende naturalmente hacia su fin, según el *modo objetivo* que es propio de la inteligencia y de la voluntad, es decir, del juicio de la razón y de la preferencia reflexiva de lo mejor.

La objetividad es la real purificación del alma que Sócrates expone en el Fedón. Ser objetivo es tanto como ser verdadero y obrar con justicia; es haberse liberado de la tiranía y de la opresión del cuerpo, tomado en el sentido de lo material, transitorio y contingente. Es que la objetividad repugna de la materia individuante, exterior, exclusiva, excluyente, de suyo inexpresiva e indiferente, impenetrable e incomunicable; esto es, irremediablemente subjetiva y sujeto de toda mudanza, pasando de un contrario a otro y siempre inclinada hacia el no ser o hacia lo que deja de ser.

Se comprende, pues, que la materialidad sea el obstáculo y la resistencia que deben ser superados para alcanzar la objetividad del juicio y de la decisión libre. Resulta también evidente que la *objetivación,* es decir, la conquista de una perspectiva desinteresada y desapasionada sobre la realidad existente, que permite considerarla *en ella misma y por sí misma,* tiene que ser obra de una *actividad inmaterial* propia de un sujeto inmaterial, interior, inmóvil, idéntico, en cuanto sujeto de esa actividad de pensamiento. De ahí que el mismo individuo material, exterior, singular, se reconoce y se afirma como una individualidad espiritual, interior y universal en la conciencia de su actividad especulativa.

Puesto que el alma humana *comprende* con ayuda de los sentidos, es decir, "recoge la verdad de la multiplicidad de las cosas existentes" (Sto. Tomás), necesita estar unida a un cuerpo apto para servir de órgano al sentido.

El alma no comprende sin sentir; por esto es una y la misma alma la que vivifica el cuerpo y la que *comprende,* a pesar de ser forma y acto de un cuerpo. La realidad de las cosas existentes fuera de nosotros, la *sentimos* según el modo propio de su existir individual y concreto; pero *pensamos* esa misma realidad según

el modo propio de nuestra inteligencia, es decir, en modo abstracto y universal que separa la esencia (el ser de lo real) de sus principios de individuación y concreción materiales.

La inteligencia humana abstrae sus objetos inteligibles —las ideas, los conceptos— de los fantasmas o esquemas sensibles; o, lo que es igual, de los datos concretos elaborados por la imaginación que los esquematiza despojándolos de su materialidad singular y exclusiva. La imagen de una cosa exterior —un mineral, una planta o un animal— es la sensación sin materia, como dice Aristóteles; pero conservando en la representación interna la forma de la espacialidad y de la particularidad.

Toda idea referida al mundo físico se acompaña necesariamente de alguna intuición o representación externa de su objeto; así, por ejemplo, la idea de agua o la idea de caballo. Es que no podemos comprender a los seres materiales sino a través de sus acciones externas y sensibles, y no llegamos a aprehenderlos en su misma esencia por causa de su opaca materialidad. Análogamente los entes matemáticos —números y figuras geométricas—, no pueden ser pensados, no pueden ser comprendidos sin ayuda de la intuición externa, sea un esquema constructivo, sea un símbolo representativo; así, por ejemplo, la idea de la circunferencia es indivisible de su esquema constructivo.

Claro está que estas ideas o conceptos, en rigor, ficciones conceptuales, que proceden de los dos primeros grados de *abstracción*, física y matemática, incluyen un elemento puramente intelectual, una forma lógica de significación universal que permite aplicar la misma idea a infinidad de casos individuales y concretos. Ese carácter de atributo específico, de cosa predicable a un sujeto cualquiera de su círculo ontológico que posee la idea de animal, de planta o de mineral, tanto como la idea de hombre, de manzano o de oro, le viene de la inteligencia abstractiva y generalizadora.

Los conceptos que corresponden al tercer grado de la abstracción, el más elevado y depurado de toda limitación material y sensible, asumen un rango y una validez *metafísicos*, es decir, un sentido trascendental y una extensión absolutamente universal.

Los conceptos de orden metafísico, tales como los conceptos de ser, unidad, verdad, bondad, o los conceptos de sustancia y de accidente, de acto y de potencia, de forma y de materia, de causa y de efecto, trascienden toda representación imaginativa, por cuanto se aplican ilimitadamente a la realidad actual y posible. Esta apti-

tud para nombrar a todo cuanto hay, sin limitación de espacio ni de tiempo, acusa la *inmaterialidad del concepto metafísico,* el verbo mental por excelencia y, por lo tanto, la inmaterialidad del alma que concibe y que comprende.

Y aunque no sea posible en el pensar efectivo, eliminar el elemento imaginativo, incluso en los conceptos trascendentales de ser, unidad o verdad, su *universalidad infinita* no admite confusión con nada material, concreto y singular. Toda sensación, lo mismo que toda representación imaginativa, es algo particular y concreto que reviste la forma de la exterioridad.

El género, la especie y la diferencia son universales que designan a todos los seres de un determinado y exclusivo círculo: todos los animales están comprendidos en el *género animal;* todos los hombres están comprendidos en la *especie racional.*

Los conceptos trascendentales, en cambio, tienen una universalidad sin limitación ni exclusión algunas, *real y verdaderamente universal;* puesto que se refieren a todo cuanto hay: *el concepto de ser* se dice universalmente y dice, sin embargo, aquello que hace que una cosa sea ella misma y se distinga de las otras.

El concepto, sea un trascendental o un género, significa necesariamente algo inmutable; su contenido objetivo es la cifra de eternidad que encierra lo real existente. De ahí que no puede ser de otro modo ni variar jamás su significado esencial.

La objetividad, o sea la verdad tal como la posee normalmente el hombre, tiene *la forma del juicio.* Si poseyéramos el ser de las cosas, su esencia, en ella misma con todas sus diferencias, nuestro pensamiento sería una intuición pura, *una visión en nosotros* de lo que es, tal cual es, fuera de nosotros. Pero sólo las podemos pensar abstrayendo de lo sensible y exterior; en consecuencia, no tenemos acceso directo a su intimidad esencial, y por esto es que sólo nos pertenece *afirmar o negar su ser,* es decir, poner su realidad actual o posible en nuestros juicios objetivos.

No tenemos otra intuición existencial directa fuera de la intuición sensible; la conciencia del propio yo, por reflexión sobre la actividad intelectual, es una forma impura, refleja y abstracta de intuición. Los mismos principios supremos del ser y del pensar necesitan ser desarrollados en afirmaciones objetivas; necesitan ser puestos en la forma del juicio para su cabal comprensión, para imponernos de su evidencia.

Por esto es que no resiste a la crítica, la teoría platónica de las ideas, según la cual percibimos directamente y en ellas mismas,

formas o esencias subsistentes, arquetipos ideales de las realidades inferiores, materiales y sensibles. *Más bien que ver lo esencial y sustantivo de los seres existentes, lo afirmamos objetivamente en nuestros juicios fundados.* Hasta el mundo invisible e intangible de lo espiritual, de lo metafísico y teológico, el mundo del alma y de Dios, no se nos revela sino a través de la analogía con lo material y carnal.

Esta situación respecto del conocimiento intelectual, en que nos coloca el ser almas de un cuerpo, almas que sienten y se sienten por medio del cuerpo, antes de comprender lo que es y lo que somos, por un acto propio y puro de ella misma, no afecta su carácter de *forma inmaterial,* ni su acto de inteligencia, ni la objetividad de su juicio, ni su sabiduría ni su verdad. Tan sólo nos advierte acerca de la necesidad de la abstracción para comprender, índice de una forma disminuída de inteligencia, por cuanto todo "abstracto"[1] constituye una referencia secundaria del ser existente fuera de nosotros, una semejanza inmaterial de la percepción del individuo real y concreto. Además, ese "abstracto", el contenido inteligible de la idea, no es otra cosa que un posible arrancado mentalmente de la realidad existente; esto es, algo todavía secundario y subordinado con respecto a su modo actual de estar en la realidad, y al que debemos volver, reponiéndolo idealmente por medio de la afirmación objetiva del juicio.

"Que haya una o muchas inteligencias, el objeto del pensamiento es *uno.* Este objeto no está en la inteligencia bajo un modo real, sino según una semejanza. La piedra no está en el alma, sino la representación de la piedra. Y, sin embargo, el objeto del pensamiento es la piedra y no la "representación" de la piedra, a menos que la inteligencia no reflexione sobre sí misma. De lo contrario, no habría ciencia de las realidades, sino de nuestras representaciones. Ocurre que diversos sujetos cognoscentes tomen la semejanza de una *misma realidad* por medio de formas diversas. Y por el hecho de que el conocimiento se hace por asimilación del sujeto cognoscente a la realidad conocida, el mismo objeto puede ser conocido por muchos individuos". *(S. Tomás: "Suma Teológica", Cuest. 76, art. 2)*

Es notorio que el régimen de las ideas no coincide con el de la realidad individual y concreta. La estructura lógica de los elementos y de las formas ideales en su existencia abstracta y universal,

no se corresponde con la estructura espacio-temporal de los elementos y de las formas materiales de la existencia real.

Por lo pronto, la idea, el ser en tanto que pensado, es un *todo universal* que se encuentra entero en cada una de sus partes, con toda su esencia y con toda su potencia; así, el género animal está con todo su ser y su poder en cada una de las especies animales: hombre, caballo, león, águila, etc. Por esto es que afirmamos con plena objetividad y verdad que el hombre es animal, que el águila es animal o que el caballo es animal.

El ser real, individual y concreto, por el contrario, es un *todo integral* que no se encuentra entero en cada una de sus partes; así, por ejemplo, Juan no está entero en ninguna de sus partes materiales; ni tampoco en su parte espiritual, ni en su parte corporal, puesto que él es el compuesto de ambas partes, la unidad substancial del alma y del cuerpo.

Resulta claro, pues, que las partes en que se divide la idea de ser real no se relacionen entre sí y con el todo, del mismo modo que las partes del ser real mismo entre sí y con el todo.

Esta reflexión es indispensable para interpretar adecuadamente el *argumento de los contrarios* que utiliza Sócrates para demostrar la inmortalidad del alma.

Transcribiremos, en primer término, el pasaje correspondiente:

"... Veamos, pues, si es absolutamente necesario que las cosas que tienen sus contrarias sólo nazcan de estas contrarias; como también si cuando una cosa se hace más grande es de toda necesidad que antes haya sido más pequeña, para adquirir después esta magnitud.

—Sin duda.

—Y cuando se hace más pequeña, si es preciso que haya sido antes más grande, para disminuir después.

—Seguramente.

—Asimismo, lo más fuerte viene de lo más débil; lo más ligero de lo más lento.

—Y —continuó Sócrates—, cuando una cosa se hace más mala, ¿no es claro que era mejor? Y cuando se hace más justa, ¿no es claro que era más injusta?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Así, pues, Cebes, todas las cosas vienen de sus contrarias; es una cosa demostrada.

. . . . . .

—¿No es de toda necesidad que el morir tenga su contrario?
—Es necesario.
—¿Y cuál es ese contrario?
—Revivir.

—Revivir, si hay un regreso de la muerte a la vida —repuso Sócrates—, consiste en verificar este regreso. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que los vivos no nacen menos de los muertos, que los muertos de los vivos; prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte, de donde vuelven a la vida''.

En rigor, este argumento es notoriamente erróneo si se considera lo que acontece con los contrarios en la existencia real, material y concreta, puesto que la experiencia nos prueba: 1º que los contrarios no pueden coincidir en el mismo ser, al mismo tiempo y en el mismo respecto; así, lo blanco no puede ser negro, ni lo grande puede ser pequeño, ni lo lento puede ser ligero, ni lo justo puede ser injusto, simultáneamente y bajo la misma relación. 2º que los contrarios y, en general, los opuestos, *se siguen o se suceden unos a otros;* la presencia del uno supone la desaparición del otro; así, por ejemplo, la muerte sucede a la vida, como la noche sucede al día, es decir, la supresión de uno de los contrarios implica la presencia del otro.

Pero suceder a es esencialmente distinto que *salir de* o *nacer de.* De ahí que sea verdad decir que *la muerte sucede a la vida;* y, en cambio, es erróneo decir que *la muerte sale de la vida.* Es verdad que lo grande sigue a lo pequeño; pero no lo es que lo grande sale de lo pequeño.

El argumento de Sócrates asume plena validez si consideramos no los *seres contrarios,* sino *las ideas de los seres contrarios.* Las ideas de contrarios no se excluyen entre sí, como las realidades contrarias, porque no están sujetas al régimen de la exterioridad; más bien, los contrarios se conciben el uno por el otro e, incluso, el término negativo comprende en su propia idea al término positivo. No solamente no se rechazan, sino que uno de los términos contrarios ayuda a comprender al otro; se sostienen recíprocamente en el pensamiento. Así concebimos la vida por oposición a la muerte y la muerte por oposición a la vida. No es la muerte que sale de la vida, sino la *idea* de la muerte que comprende a la *idea* de la vida, y, en cierto modo, sale la una de la otra y la comparación las aclara recíprocamente.

Por esto es que es una y la misma ciencia de los contrarios; en cambio, no es una y la misma la realidad de los contrarios.

Y aquí se pone de manifiesto, una vez más, *la inmaterialidad de las ideas,* por cuanto no están sometidas a las condiciones de la materia; no padecen la exterioridad que es propia de todo lo material. En lugar de estar una idea contraria fuera de la otra en mutua repulsión, se da la una en la otra y mutuamente se esclarecen.

La inmaterialidad de las ideas nos revela que el alma que las elabora en su interior, en su propia substancia, es necesariamente *inmaterial;* y de la inmaterialidad del alma inteligente se deduce su inmortalidad.

2ª CLASE

La universalidad del concepto o de la esencia, tal como existe en la idea, procede de la abstracción y, en última instancia, de la inmaterialidad del alma. De ahí que el concepto de un ser material (mineral, planta o animal), en cuanto a su valor representativo del objeto, no posee otro contenido que el que resulta de su desmaterialización o idealización. Cuando se quita la materia a un objeto, no queda más que su forma intrínseca, su idea constitutiva, pero como un simple y abstracto universal; un modo de ser incompleto y, por lo tanto, necesitado de una "concreción" individual. La forma abstracta no puede subsistir por sí misma y reclama una materia como su necesario e indispensable complemento.

Los conceptos directos de objetos no son intuiciones esenciales ni tampoco ideas innatas, como parece sostener Platón, sobre todo, si nos atenemos a una interpretación estricta de su teoría de las ideas.

Literalmente es así; pero si seguimos el ulterior desarrollo de esa misma teoría a través de los sucesivos esclarecimientos y profundizaciones de Aristóteles, Santo Tomás, Cayetano y Marechal, veremos cómo va alcanzando su justa proporción y su significado verdadero.

Si tenemos necesidad de *abstraer* de lo material y sensible para comprender lo que es; si tenemos necesidad de separar idealmente, de discernir en lo sensible mismo la forma constitutiva de un ser real, para saber qué sér es y la razón que lo explica e, incluso, que justifica su modo de aparecer sensiblemente; quiere decir que la vida "separada e impasible" de la inteligencia objetiva corresponde a la naturaleza inmaterial de un alma, que es, a la vez, forma y acto de un cuerpo.

Comprendemos, pero a partir del *sentido,* es decir, que tenemos necesidad de ese contacto previo, inmediato, directo y material de la existencia que sólo pueden procurarnos *las sensaciones;* y al término del acto de pensar un objeto determinado, tenemos que referir la representación conceptual, la forma abstracta, todavía a la sensación para revestirla de valor existencial, de concreta vitalidad y de plenitud objetiva. Por esto es que la posición final del razonamiento, así como el término de cada una de sus etapas, es una afirmación o una negación bien fundada; es decir, que la verdad, *lo que es,* se establece en el *juicio.*

Si el alma racional fuera un espíritu puro que no tuviera necesidad de un cuerpo para obrar y alcanzar la plenitud de su existencia, no estaría limitada a *la afirmación objetiva del ser,* a la posición de la verdad existencial de un pensamiento que sólo opera con abstracciones, con universales, con posibles y que se expone a caer en el error al concretar en una síntesis afectada por un *sí* o por un *no,* la referencia de una forma de atribución a un sujeto que, en último análisis, es el individuo real, la substancia primera de quien se dice todo lo que se dice y que, a su vez, no puede decirse, atribuírse propiamente a ninguna otra cosa. Si el alma racional, repetimos, fuera un espíritu puro, tendría una visión espontánea, directa e interior de lo que es; su modo propio de conocer sería *una inteligencia intuitiva, una pura contemplación del ser;* es decir, sacaría de su propio fondo la representación intelectual de lo que es y no tendría necesidad de proyectar sus formas lógicas sobre la materia sensible de donde fueran extraídas, para alcanzar la objetividad de una afirmación verdadera. No sería una inteligencia que necesita concebir y juzgar para saber, sino que gozaría de la simplicidad y de la pura espontaneidad de la *intuición.*

Pero la inteligencia racional está ligada con *la sensibilidad receptiva,* de cuyos datos abstrae las formas inteligibles de las substancias y de los accidentes; y para objetivar estas formas tiene que reintegrarlas a su concreta materialidad, puesto que no pueden subsistir por sí mismas y deben revestir, en el mismo pensamiento, el modo inferior de subsistencia que conviene a los seres materiales, externos e individuales. De lo contrario, en su carácter de meras abstracciones, no tienen de suyo ningún valor de verdad, ni significación realmente objetiva.

Es notorio, pues, que no podemos pensar en algo determinado sin antes haber sentido e imaginado; pero no basta sentir ni repro-

ducir imaginativamente la sensación para pensar acerca de lo que sentimos e imaginamos. No es cuestión de recibir impresiones directas e inmediatas, ni de acumular pasivamente sucesivas experiencias sensibles de las cosas, para comprender lo que son y para qué existen.

No se trata de ver, oír, tocar, gustar, gozar o sufrir físicamente, ni de volver a sentir repitiendo la experiencia muchas veces; con todo eso, podemos seguir sin entender nada de lo que sentimos o, lo que es peor, mal entender y pensar en otra cosa, en lugar de la que realmente se manifiesta a través de los sentidos.

Es que pensar, comprender, entender, consiste, principalmente, en una actividad espontánea del alma, en una emanación de ella misma que va al encuentro del contenido inteligible que está envuelto y oculto en la apariencia sensible y material de las cosas y que la reclama para salir a la luz, para ser actualizado en una representación abstracta y universal y constituírse en *una idea o concepto.* Y cuya verdad y real objetividad exigirá que el pensamiento vuelva a concretar esa forma inteligible en su substracto material, a través de la imagen sensible.

Tan sólo a un necio se le puede ocurrir que *basta sentir las cosas* o que lo principal es sentir, como si pensar fuera una mera añadidura y hasta una desviación patológica; conclusión razonable para quienes el hombre no es nada más que un animal y hasta un superanimal. Esto se parece bastante a la interpretación usual que se hace del antiguo aforismo: *Primero vivir, después filosofar.*

La real primacía del pensamiento no queda comprometida en absoluto por el hecho de que no pueda asumir directamente la *existencia real y concreta,* y de que sólo opere con abstracciones del ser debiendo replegarse sobre los sentidos para reintegrarlo a la existencia. Es en virtud del pensamiento abstracto, de ese *más, mucho más,* en las cosas y en los acontecimientos que no se da sensiblemente, que discernimos toda especie de razones para explicar lo qué son, por qué y para qué existen, las relaciones de proporción, de jerarquía entre sus partes constitutivas y con las otras cosas o con los otros acontecimientos.

Es justamente a todo lo que en nuestro conocimiento objetivo excede lo dado por medio de los sentidos, a que se refiere Platón para fundamentar su teoría de las Ideas y su explicación del saber como una forma de reminiscencia:

"Convenimos, pues, en que cuando alguno, viendo una cosa, piensa que esta cosa, como la que yo estoy viendo ahora delante de

mí, puede ser *igual a otra,* pero que le falta mucho para ello, porque es inferior a su respecto, ¿será preciso, digo, que aquel que tiene este pensamiento haya visto y conocido antes esta cosa a la que dice que la otra se parece, pero imperfectamente?

—Es de necesidad absoluta.

—¿No nos sucede lo mismo respecto de las cosas iguales, cuando queremos compararlas con la igualdad?

—Seguramente, Sócrates.

—Por consiguiente, es de toda necesidad que hayamos visto esta igualdad antes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos creído que todas tienden a ser iguales, como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo.

. . . . . .

—Porque antes que hayamos comenzado a ver, oír y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible, para comparar con ella las cosas sensibles iguales y para ver que ellas tienden todas a ser semejantes a esta igualdad; pero que son inferiores a la misma.

... y después que hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es más grande, lo que es más pequeño, sino también todas las cosas de esta naturaleza; porque lo que decimos aquí de la igualdad, lo mismo puede decirse de la belleza, de la bondad, de la justicia, de la santidad; en una palabra, de todas las demás cosas, cuya existencia admitimos en nuestras conversaciones y en nuestras preguntas y respuestas. De suerte que es de necesidad absoluta que hayamos tenido conocimiento antes de nacer".

Una interpretación ajustada al texto que acabamos de transcribir, nos enfrenta con el error platónico del pretendido *realismo de las Ideas,* superado definitivamente por la crítica de Aristóteles. Error que resulta de haber exagerado la *autonomía* de la inteligencia racional respecto de la sensibilidad receptiva en la constitución del *objeto conocido* en la mente; *aparte de conferir a la idea o esencia abstracta y universal, una aptitud para subsistir en sí y por sí misma, de que carece en absoluto.*

Es notorio que hablamos de la *Igualdad, de la Justicia, de la Bondad, de la Humanidad,* como si fueran seres ontológicamente independientes y, por lo tanto, subsistentes en sí mismos; pero se trata de una *"sustantivación"* puramente lógica, de la forma que revisten al ser pensados como *sujetos* en el juicio y convertirse lógicamente en términos de atribución.

Si fueran, en verdad, formas subsistentes de suyo, y como tales se hicieran presentes en el pensamiento, serían objeto de una intuición pura, de una simple visión; y no, término de una afirmación objetiva, de un juicio que supone la síntesis de una forma universal con un sustracto individual: la idea de Igualdad, tanto como la idea de Justicia, de Bondad o de Humanidad, reclaman su inherencia a un sujeto individual y concreto; tienen necesidad de un soporte, de un punto de apoyo, de algo o de alguien para su subsistencia ontológica.

En cuanto a la posición del saber esencial como una especie de reminiscencia que probaría una vida del alma anterior a su existencia corporal, volveremos nuevamente sobre su validez y real alcance.

Importa sobremanera dejar sentado, respecto de nuestra inteligencia racional, abstractiva y generalizadora, lo siguiente:

1º No somos intelectualmente aptos para aprehender de un modo directo y en ellas mismas, ideas o esencias subsistentes, tipos ideales o modelos ejemplares de seres existentes fuera de nosotros; y el mundo inmaterial, todo el orden de los seres espirituales y de la vida espiritual sólo podemos comprenderlo y comunicarlo a través de la analogía con la materia. De ahí la función decisiva que juegan en la actividad intelectual *las ideas o conceptos negativos.*

2º Tan sólo la inteligencia de los primeros principios del ser, nuestra intelección inmediata de los indemostrables que son principios de toda demostración, acusa una real participación de la razón humana en el poder intuitivo y en la simplicidad de la Inteligencia Absoluta, tal como señalan Aristóteles y Santo Tomás.

3ª CLASE

Si la idea, el ser inteligible, es el término de comparación, al cual referimos las cosas sensibles para establecer sus semejanzas y contrastes esenciales, su grado de perfección y su real proporción; esto quiere decir, insiste Sócrates en el Fedón, que las ideas constituyen un patrimonio original del alma, un haber que ella posee desde antes de su nacimiento, puesto que sus caracteres distintivos —universalidad, inmutabilidad y necesidad— no pueden proceder de la sensación, incurablemente singular, mudable y contingente.

Las ideas, por ejemplo, de Igualdad, de Justicia, de Bondad,

de Vida, de Humanidad, etc., a las cuales referimos como a su regla y medida los objetos que discernimos intelectualmente como iguales o desiguales, justos o injustos, buenos o malos, vivientes o inertes, racionales o irracionales, en nuestra experiencia sensible, siempre individual y concreta; estas ideas, repetimos, estaban en el alma desde antes de nacer, pero las habíamos olvidado, hasta que recobramos su conocimiento en ocasión de nuestra percepción externa de los individuos, cuya apariencia nos hace pensar en su idea original.

Aprender, pues, es una manera de recordar; el despertar de un mundo dormido donde se guarda el modelo primitivo, el arquetipo ideal, la forma pura de las múltiples réplicas individuales, simulaciones más o menos logradas, sombras y reflejos más o menos lejanos, que nos ofrece la experiencia sensible, constantemente renovada e inagotable.

Y ese mundo de las ideas que despierta a una nueva conciencia, contiene nada menos que *las razones de las cosas existentes, los principios de todo lo que aparece sensiblemente.* El alma que comprende es un alma que se restituye a su misma razón de ser, en cuanto posee la razón de ser de las otras cosas.

Cabe decir con toda propiedad que la sabiduría y la verdad son reminiscencias del alma; algo así como la recuperación de un bien perdido u olvidado; la posesión actual de lo que ya se tenía, aunque de un modo envuelto y escondido. La tendencia natural hacia un bien determinado importa una cierta posesión anticipada de lo que constituye el término real del deseo; la curiosidad por el saber y la verdad del Universo, supone un conocimiento previo que nos permitirá reconocer lo que buscamos.

Comprender importa tanto como *volver a conocer o conocer de nuevo lo mismo,* es decir, como recordar algo que habíamos olvidado. Es que tener la idea o el concepto de una cosa determinada es tener lo mismo que percibimos exteriormente, pero de otro modo más seguro y más definitivo, porque es retenerla desde su principio, desde la razón que la hace ser la cosa que es y no otra: aquella razón que la define *alma,* por ejemplo, y la distingue del agua, del aire, de la tierra y del fuego, aunque tenga necesidad de estos cuatro elementos materiales para su existencia plena de alma.

Platón exagera hasta el error; pero es la exageración de algo rigurosamente verdadero. Existe una real analogía entre *comprender y recordar.* La memoria activa del hombre es un fenómeno de

la inteligencia, aunque funcionando con el concurso intrínseco de la imaginación, es decir, en dependencia de la forma espacio-temporal de las sensaciones; pero es una actividad interior que opera en el seno mismo del alma inmaterial, desprendida del cuerpo y de su situación aquí y ahora. Comprender es una actividad de la misma inteligencia, pero más pura y más libre, la cual se ejerce en el elemento abstracto y universal del pensamiento y que sólo depende exteriormente del concurso de la sensibilidad.

Existe una *analogía metafísica* entre comprender y recordar; se trata de dos *funciones intelectuales,* dos manifestaciones de la vida cognoscitiva del alma, pero que difieren en el grado de perfección, en la pureza de la realización. La inteligencia que comprende es más ella misma que la inteligencia que recuerda: Comprender es una manera superior y eminente de recordar; es nada menos que *reconocer* algo en su principio, en su razón de ser y de existir. Y es todavía más: la afirmación objetiva de ese algo determinado dentro del orden absoluto del ser real, en el lugar que su perfección y dignidad propias le asignan entre la plenitud ontológica del Acto puro y la extrema indigencia ontológica de la materia pura. Comprender es algo así como recordar en un presente absoluto, sin antes ni después, donde todos los seres son siempre, definida y definitivamente; la semejanza más próxima de la Inteligencia de Dios. Claro está que esa participación en la Verdad divina se reduce en la inteligencia humana, a los primeros principios del ser, a los atributos universales de lo real; pero no participa en modo alguno de las ideas o esencias de los seres existentes, según pretende el ontologismo platónico.

Por esto es que la espontaneidad y la autonomía del alma inteligente se acusa en su *real función de unidad.* Hay algo de todos los seres que está prefigurado en la inteligencia humana y es su *unidad substancial,* aquello que constituye su esencia y el principio de su existir; y la función unificadora que cumple aplicando las verdades principales del ser, a la multiplicidad material del sentido, no hace otra cosa que restaurar en la afirmación objetiva, *la unidad de lo real existente.*

Comprender es referir un múltiple a una unidad objetiva, o lo que es lo mismo, a la razón de una unidad ideal que refleja en el pensamiento la unidad real del ser.

Comprender es poseer objetivamente la esencia o principio que explica una cosa determinada; aquello, por ejemplo, que explica

que el hombre es hombre. Y nuestro universal afán por comprender consiste en buscar en todas las cosas y en todos los acontecimientos, aquello mismo, *la esencia o razón de ser,* que nos permite explicar su significado o su valor objetivos. Buscamos en todo lo que queremos comprender, *lo mismo y, por lo tanto, algo distinto; puesto que la esencia de hombre es otra que la esencia de perro, y es otra que la esencia de oro;* pero se trata siempre de lo mismo, de la esencia de cada ser, sea hombre, perro u oro.

Comprender es una forma superior y eminente de recordar, porque la inteligencia *abstrae* de la multiplicidad dada en la sensación, la intimidad palpitante de los seres, su *unidad esencial;* y *reconoce en ella lo que busca en toda materia a que se aplica.* Reconocer es volver a encontrar; es hallar algo que ya se poseía en cierto modo y que se había perdido de vista u olvidado.

Bien entendida la tesis de Platón es de una fuerza incontrastable y fija el itinerario definitivo de la inteligencia hacia la Verdad.

"Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas como a su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos; digo que es absolutamente indispensable que, así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente antes que naciésemos; y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable?... Y de todo este discurso resulta que antes de nuestro nacimiento nuestra alma existía, así como estas esencias de que acabas de hablarme; porque yo no encuentro nada más evidente que la existencia de todas estas cosas: lo bello, lo bueno, lo justo; y tú me lo has demostrado suficientemente".

Nada más razonable como concluir que todo aquello que participa de la eternidad, que todo lo que acusa un carácter inmutable como la *esencia* y *el alma que comprende la esencia,* no tengan un comienzo y un término absolutos en el tiempo finito. Es de toda necesidad que *sean* actualmente antes de nacer o de aparecer en el tiempo; y la verdad es que son primero en la actualidad pura e infinita de Dios, antes que la Voluntad creadora les confiera su existencia propia y natural. Debajo de las fantásticas divagaciones, tan arbitrarias y pueriles, que revisten el mito de la reencarnación de las almas, Platón sorprende la verdad de la Creación: una ple-

nitud original, eternamente viva y fulgurante, siempre en acto, que da y sostiene en su ser, por una pura generosidad y sobreabundancia de sí misma, a todo cuanto existe en la naturaleza; una actualidad infinita, trascendente y estrictamente personal, donde se rescata del tiempo mortal aquello que constituye la esencia, el principio inmutable, la cifra de eternidad de cada ser, es decir, aquello que es de Dios y viene de Dios en cada cosa.

¿Existe, puede existir, acaso, algo tan razonable, tan patente, tan indiscutible como el *milagro?* ¿Se ha meditado, alguna vez. sobre lo que significa nuestro simple estar en la existencia y el abrir cada mañana los ojos a la vida y encontrarnos todavía en ella? ¿Es posible que nos hayamos cegado y estupidizado hasta el punto de no ver, de no sentir la presión delicadísima de una mano generosa, vigilante, solícita, que nos sostiene y nos mantiene en la existencia de un modo enteramente gratuito? ¿Apreciamos debidamente todo lo que conspira en cada momento para romper el equilibrio de nuestra existencia material, todas las acciones exteriores que inciden sobre nuestro cuerpo para aplastarlo o anularlo? ¿Nos damos clara cuenta del riesgo que superamos a cada instante para seguir existiendo?

Todo el orden de las causas segundas que obran necesariamente sus *efectos* en alguna materia dada, por lo cual quedan separadas y desligadas de sus resultados, no hace más que subrayar esa preeminencia de la Causa primera, que no obra sobre ninguna materia preexistente, sino que pone a su efecto total y absolutamente en su ser y en su existir; de ahí que la criatura queda suspensa toda entera y mientras dura en la existencia, del Acto creador. Es una relación directa, inmediata, total, que excluye todo movimiento o devenir de proceso material; aquí el efecto no es nada más que efecto, y toda su subsistencia es la que le comunica su causa. Y porque Dios es arquetipo y creador de todos los seres que existen o que pueden existir, posee eminentemente el *ser* de todas las cosas; el conocimiento que tiene de sí, es el conocimiento de todo. Sólo en Dios, en su Inteligencia pura, todos los objetos tienen su plena y real interioridad, la que existe únicamente entre el efecto y su causa proporcionada. Cabe repetir aquí lo que Platón enseña en "Las Leyes", acerca de que Dios es la *medida adecuada de todos los seres,* tanto en virtud de lo que son, de su esencia, como en virtud de su misma existencia.

El alma que comprende, participa en alguna medida, muy limitada e imperfecta, de la vida soberana de la divina Inteligencia. Y es como un volver a encontrarse con sus iguales, con sus afines, con sus antiguos familiares, con todo lo que lleva el sello de Dios en las cosas.

Por lo mismo que el alma humana necesita del concurso externo de la sensibilidad para pensar y comprender lo que es, y que para *objetivar* su pensamiento tiene que volver sobre la sensación, sólo puede *significar lo que es del espíritu* por medio de su analogía con la materia, o mejor, *por medio de su analogía negativa o de oposición con la materia.* Ya hemos destacado que la negación es un síntoma de la inmaterialidad del alma, y Sócrates nos ofrece ahora una demostración insuperable acerca del modo propio de discernir el alma sobre sí misma. Apreciaremos, además, el sentido de esa relación profunda entre el conocimiento y la eternidad.

"Lo primero que debemos preguntarnos a nosotros mismos, dijo Sócrates, es cuáles son las cosas que por su naturaleza pueden disolverse; respecto de qué otras deberemos temer que tenga lugar esta disolución, y en cuáles no es posible este accidente. En seguida es preciso examinar a cuál de estas naturalezas pertenece nuestra alma; teniendo esto en cuenta, temer o esperar por ella.

"¿No os parece que son las cosas compuestas, o que por su naturaleza deben serlo, las que deben disolverse en los elementos que han formado su composición; y que si hay seres que no son compuestos, ellos son los únicos respecto de los que no puede tener lugar este accidente?".

Es evidente que todo lo que existe materialmente, enfocado en su materialidad, está en continua mudanza, tanto con relación a sí mismo como con relación a lo demás. Esto quiere decir que son necesariamente cosas compuestas. En cambio, "esas cosas de que hablamos antes y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Esas cosas, ¿son siempre las mismas o mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y toda las esencias, ¿experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración, ni la menor mudanza?".

Quiere decir que las cosas que se perciben por los sentidos son compuestas y sujetas a continua mudanza; las esencias, por el contrario, son siempre las mismas, no pueden ser comprendidas

sino por el pensamiento, porque son inmateriales e invisibles para el sentido.

Cuando el alma se vuelca hacia lo material siguiendo la pendiente de los sentidos del cuerpo, se extraña y se pierde entre las cosas que no son nunca las mismas y que se cambian constantemente unas en otras; padece la inquietud, la vacilación y el vértigo que domina en el campo del devenir, de las cosas que nacen y perecen, que se integran y se desintegran, que se alteran y corrompen irremediablemente. Entonces el alma está fuera de sí, extraviada en lo que ella no es, y se mira en su contrario; es presa del aburrimiento y del hastío.

"Mientras que cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y *como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ella cuanto puede y da de sí su propia naturaleza.* Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma se llama sabiduría"

El alma que sabe y que comprende se mira en ella misma, reflejando en su interior aquello que es semejante y afín de los otros seres; entonces participa, en su proporción humana, de una vida intrínsecamente análoga a la vida continua de Dios, y por esto es que "nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo y siempre semejante a sí propia; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable y nunca semejante a sí mismo..."

4ª CLASE

La actividad propia de una inteligencia discursiva, no intuitiva, necesita coordinarse con la forma de la sensibilidad receptora y material. De ahí que no comprendemos de golpe, de una sola mirada, el ser de las cosas, sino que sus diferencias internas se van acusando por etapas, ajustándose el discurso al hilo del tiempo; aparte de que la espontaneidad de nuestro intelecto no va más allá de los lineamientos fundamentales de toda esencia posible (los principios universales del ser), lo cual no basta para objetivar una *esencia determinada;* no basta para definir a priori lo que una

cosa es, puesto que exige un complemento indispensable procedente del exterior y que le viene de la cosa misma a través de una semejanza o imagen.

Se comprende que el *tipo de objetividad* de que es capaz la inteligencia humana, refleje su condición existencial, que es ser alma y acto de un cuerpo. Por esto es que el texto de Platón requiere ser ajustado y precisado en conformidad con la crítica ulterior de los grandes maestros; no se trata de que *el alma llegue a manifestarse libre del cuerpo;* más bien, debe llegar a *ser libre en el cuerpo* y *a pesar del cuerpo unido* substancialmente a ella.

Se trata de que la espiritualidad del alma se conserve como tal, *se mantenga idéntica consigo misma a través del cuerpo,* a pesar de tener que exteriorizarse en la materia. Incluso la actividad más pura y más propia de la inteligencia no puede menos que acusar su condición carnal; pero aquí el elemento exterior y concreto ha perdido todo peso y también su opacidad para convertirse en signo y expresión de un significado interno, puramente espiritual. La sangre es todavía sangre, pero en ella se derrama el espíritu; la letra es todavía letra, pero en ella sopla potente y dominador el espíritu. El cielo y la tierra se pueblan de profundas significaciones, y cada uno de los seres aparece revestido de su título de nobleza y ocupa su lugar en la jerarquía del universo.

Toda la realidad material, visible, tangible y ponderable se ha transfigurado para el alma que comprende, para el alma libre y soberana en su cuerpo y en el mundo, en signo y en símbolo, en alegoría y en metáfora, en fulgurante *analogía* de una realidad superior, invisible, intangible e imponderable; pero definida, definitiva e inagotable. Y ahora, el alma que comprende, escucha la voz de Dios, el Verbo original de la Creación resonando en cada criatura.

Y es a ese Cielo verdadero y realísimo de las esencias, su Patria incorruptible en el seno mismo de Dios, adonde Sócrates sabe, con íntima e inconmovible certidumbre, que el alma rescatada vuelve después de su tránsito por la vida mortal.

Es la misma cristianísima certidumbre que Cervantes expone en las palabras finales del discurso de la hermosa y honesta pastora Marcela:

"Tienen mis deseos por término estas montañas, y si de aquí salen, es a contemplar la hermosura del cielo, pasos con que camina el alma a su morada primera".

Comprender es, pues, una manera eminente de recordar los orígenes de la propia alma y de todo cuanto existe; es una sabiduría de la vida y de la muerte, que reconoce en esta existencia finita un carácter de ejercicio, una prueba para el temple del alma inmortal; y que la muerte no es otra cosa que un regreso de victoria sobre sí misma y sobre el mundo exterior; o de fracaso y de derrota.

He aquí el conocimiento que de sí mismo tiene Sócrates:

"Y el alma, este ser invisible que marcha a un paraje semejante a ella, paraje excelente, puro, invisible; esto es, a los infiernos, cerca de un Dios lleno de bondad y de sabiduría; y a cuyo sitio espero que mi alma volará dentro de un momento, si Dios lo permite; ¡qué!, ¿un alma semejante y de tal naturaleza se había de disipar y anonadar, apenas abandone el cuerpo, como lo cree la mayor parte de los hombres?".

De tal modo que si el alma convenientemente preparada para morir, es decir, habiéndose depurado de toda servidumbre de lo que es de la muerte, de toda indigencia y precariedad materiales y siempre recogida en sí misma, se ha hecho dueña de un pensamiento libre y de una voluntad soberana; "si el alma, digo, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los otros males que afectan a la naturaleza humana".

Pero si en lugar de regresar el alma con el hábito de un real señorío de su cuerpo y de todas las cosas exteriores, vuelve manchada e impura, con el estigma de una larga humillación a la materia, de una servidumbre irremediable como aquella que resulta de la mezcla y confusión con su ser inferior; entonces apasionada del cuerpo no cree que exista otra realidad fuera de su sensación y de su deseos, y aborrece el nombre de espíritu y se aparta de su divino origen. Así manchada y oscurecida, con el hábito exclusivo de la vida corporal, "se ve arrastrada hacia este mundo visible por el temor que tiene de los infiernos; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aun a ellas mismas visibles".

Esta antigua alegoría a que recurre Platón para sugerir su idea del alma corrompida por su ignorancia de sí misma y por su voluntad perversa e impotente. El alma, que está hecha para la eternidad y para lo que es eterno en todo cuanto hay, y que está hecha para mandar en el cuerpo y en todo lo que es material y corruptible, se pierde a sí misma en su locura de preferir la nada, lo que se deshace entre sus manos como un polvo de muerte, en lugar de estrecharse con el ser, es decir, con la identidad y la constancia de cada cosa, a fin de participar idealmente, al menos, en la vida de Dios y de poder configurar realmente su vida según el modelo divino.

"... los verdaderos filósofos renuncian a todos los deseos corporales; se contienen y no se entregan a sus pasiones; no temen ni la ruina de su casa, ni la pobreza, como la multitud que está apegada a las riquezas; ni temen la ignominia ni el oprobio, como los que aman las dignidades y los honores..." "El alma del verdadero filósofo, persuadida que no debe oponerse a su libertad, renuncia, en cuanto le es posible, a los placeres, a los deseos, a las tristezas, a los temores, porque sabe que después de los grandes placeres, de los grandes temores, de las extremas tristezas y de los extremos deseos, no sólo se experimentan los males sensibles que todo el mundo conoce, como las enfermedades o la pérdida de los bienes, sino el más grande y el último de todos los males".

Y el más grande de todos los males para el alma es llegar a creer que tan sólo aquello que la regocija o la aflige, que la llena de alegría o de tristeza, que le procura placer o dolor, tan sólo eso es real y verdadero; o mejor, que es lo más real y lo más verdadero de todo cuanto existe. Ocurre, por el contrario, que es lo menos real y verdadero; una indigencia y precariedad sumas en cuanto a ser, por cuanto la medida de los placeres y de los dolores materiales es la de su temple moral y su capacidad para mandarse y no dejarse arrastrar por las pasiones corporales.

Tal como enseña Platón, cada placer y cada dolor "están armados de un clavo" con el que sujetan el alma al cuerpo, si el alma no tiene un real señorío sobre el cuerpo. Así se llega a un sometimiento tan completo y absoluto a las condiciones de la materia, que el alma misma se materializa y queda persuadida de que no existe otra realidad fuera de la corporal, sensible y mudable. Y en este estado el alma queda privada de todo contacto posible con la esencia pura y fuera de los caminos que llevan a Dios. No hay otra

alternativa para el alma inteligente y libre: preferir la plenitud del ser o preferir la extrema indigencia del ser; tender lúcida y voluntariamente hacia Dios o precipitarse ciego e inerte hacia la nada; apreciar la vida en lo que es constante y siempre igual a sí mismo o sentirse vivir exclusivamente en el cambio y en la movilidad infinitos.

A esta antítesis del ser y de la nada corresponden dos sentidos contrapuestos de la libertad: el alma se sabe y se siente libre cuando está en filas, encuadrada en un gran deber; o el alma sólo se reconoce y se siente libre cuando está desligada de toda obediencia definida y de todo compromiso definitivo.

Para unos, la libertad tiene el nombre del ser, identidad, constancia, fidelidad; para otros, lleva los mismos nombres que la nada, diversidad, inconstancia, traición.

Los verdaderos filósofos se empeñan en *lo mejor,* en ser real y verdaderamente; y para ello, "tomando la razón por guía, sin abandonarla jamás, el alma del filósofo contempla incansablemente lo verdadero, lo inmutable, lo divino, que está por encima de la opinión; y nutrida con esta verdad pura, estará persuadida que debe vivir siempre lo mismo, mientras permanezca adherida al cuerpo; y que después de la muerte, unida de nuevo a lo que es de la misma naturaleza que ella, se verá libre de todos los males que afligen a la naturaleza humana. Siguiendo estos principios, mis queridos Simmias y Cebes, y después de una vida semejante, ¿temerá el alma que en el momento en que abandone el cuerpo, los vientos la lleven y la disipen, y que enteramente anonadada, no existirá en ninguna parte?".

Adviértase, una vez más, que Sócrates parte de un hecho de la humana experiencia, universalmente verificable, para demostrar la inmaterialidad y la inmortalidad personal del alma: el hecho de la *verdad,* de nuestra capacidad intelectual para la verdad, para poseer la verdad que necesariamente debe estar referida a lo que las cosas tienen de definido e inmutable. Es un contrasentido evidente hablar de la verdad como de algo que cambia; si todo estuviera sujeto a mudanza no habría *ser* en nada, ni alma capaz de *verdad.* La verdad es lo que es; de ahí que el ser del alma inteligente es ser *verdadera,* tanto como el ser de las cosas que el alma comprende, *es ser lo que son.*

Buscar la esencia de lo que existe es, para el alma, buscar su propia esencia, su mejor ser, que es *ser en la verdad*, testigo de lo que es.

5ª CLASE

Antes de responder a nuevas objeciones de sus discípulos Simmias y Cebes, que han llevado la duda y la incertidumbre al mismo auditorio que aceptaba con entusiasmo sus argumentos en favor de la inmortalidad del alma, Sócrates previene a los jóvenes que le rodean por última vez, acerca de un gravísimo riesgo.

"Pero, ante todo, estemos en guardia para no incurrir en una gran falta... en la de ser *misólogos*, que los hay, como hay misántropos; porque el mayor de todos los males es aborrecer la razón, y esta misología tiene el mismo origen que la misantropía".

Así como una sola experiencia negativa en nuestras relaciones con los demás hombres; el desengaño de una conducta que esperábamos leal y consecuente, puede precipitarnos por un grave error de apreciación, en el odio y la desconfianza hacia nuestros semejantes, que no otra cosa es la misantropía; también nos ocurre admitir primero un razonamiento como verdadero y luego rechazarlo ante una objeción válida o no; y cuando adquirimos el hábito vicioso de apelar tan pronto al pro como al contra en las disputas, según la conveniencia del momento, nos parece una gran habilidad haber comprendido que no hay argumentos sólidamente fundados ni verdad alguna demostrada. En rigor, se trata de una manera de perder el juicio y de convertir el mejor ser del hombre en un vil instrumento de las pasiones y de los intereses más inferiores; este desprecio de la razón y de la verdad es el peor de los males en que puede incurrir el hombre y que se llama misología.

"Cuando hay un razonamiento verdadero, sólido, susceptible de ser comprendido, ¿no sería una desgracia deplorable, Fedón, que por haberse dejado llevar de esos razonamientos, en que todo parece tan pronto verdadero como falso, *en lugar de acusarse a sí mismo y de acusar a su propia incapacidad, vaya uno a hacer recaer la falta sobre la razón*, y pasarse la vida aborreciendo y calumniando la razón misma, privándose así de la verdad y de la ciencia?".

No es razonable ni prudente y, por lo tanto, no es un síntoma de buena salud espiritual dudar de la capacidad de la razón para

la verdad; es mucho peor y más grave que poner en duda la aptitud de la mano para asir los objetos materiales y usar de ellos. Más bien debemos dudar de nosotros mismos, del estado de preparación intelectual en que nos encontramos, del grado de disciplina lógica que hemos logrado, cuando somos traídos y llevados por cualesquieras argumentos en pro y en contra de un asunto determinado. No es el ser ni la verdad de las cosas los que están en continuo flujo y reflujo, sino nuestra falta de criterio y de dominio en el arte de razonar. El cuidado y la disciplina del logos es la principal entre las artes humanas; se trata, nada menos, que del arte de ser hombre, de su mejor ser que es *ser en la verdad.*

La duda metódica, la reflexión crítica sobre la marcha de la razón, es un expediente legítimo para asegurar resultados bien fundados; es un recurso indispensable para evitar el error o la aceptación fácil de una conclusión. Más bien que una duda real, es una suspensión provisoria de la afirmación de algo hasta verificar sus fundamentos.

Aborrecer a la razón es aborrecer al hombre mismo. Todas las épocas de depresión intelectual, en que se acusa un empequeñecimiento máximo del ser hombre, una real disminución de la virilidad, se empeñan en el valor puramente pragmático y oportunista de las razones y de las verdades; *confunden lo verdadero con lo meramente útil.* El homo sapiens degenera en homo faber; y toda consideración que se hace de la inteligencia es en vista y en función del trabajo manual o mecánico.

Y es por esta pendiente materialista en que el hombre declina hacia una imitación progresiva de la bestia irracional, ansioso por construírse un mundo ceñido por la estricta animalidad, que se llega a estas *bases pedagógicas* proclamadas por la *Tercera Internacional Comunista* reunida en Moscú.

... "Los fines de la dictadura del proletariado en la esfera económica, serán logrados cuando la masa trabajadora cree órganos centrales para dirigir la producción y cuando los obreros se adueñen de la gestión de esos órganos. Para ello serán empleadas las asociaciones de masas que más se acerquen a la esfera de la producción...

"Tanto en el terreno de la producción como en el de la distribución, se acudirá a los técnicos y a los especialistas, cuando se haya vencido su oposición política y, apartándose de las ideas capitalistas, se adapten al nuevo sistema de producción. El proletariado no será opresor de los técnicos y especialistas, sino que les

dará la primera de las oportunidades que habían tenido para desarrollar sus facultades creadoras.

"La dictadura proletaria abolirá la separación entre el trabajo manual y el trabajo cerebral, separación que el capitalismo ha fomentado, y la ciencia y el trabajo marcharán unidos".

El subrayado nos pertenece; hemos querido destacar la forma característica de esta época marxista, bolchevique y democráticamente igualitaria, que asume la enfermedad de los misiólogos, *el aborrecimiento de la razón y de la verdad.*

Un siglo después de la publicación del Manifiesto Comunista, con motivo de los acontecimientos de la Comuna de París en 1848, cabe preguntarse: ¿Qué lugar, qué rincón en las almas y en la plaza pública de nuestro mundo occidental, no está contaminado? ¿Dónde es fuerte la verdad y reviven el espíritu cruzado y las órdenes de caballería?

El espíritu del hombre, su inteligencia y su voluntad se han recostado sobre la bestia; nadie quiere saber de duras disciplinas ni de penosos ascetismos; no se piensa ni se sueña más que con una felicidad de potrero verde. Todo parece indicar que los pueblos occidentales se preparan para ser esclavizados.

La idea de la milicia ha pasado a ser un anacronismo aborrecible, y con ella se oscurece en las almas la *idea de la Patria.*

Todo esto es, en última instancia, obra de la misología, del odio incurable a la inteligencia y a la Verdad, que domina y ciega a las almas. En las páginas del Fedón se sigue el itinerario socrático hacia la salud y la plenitud vital de la razón; y el sentido de su *mejor ser,* nos revela también *el peor,* porque una y la misma es la ciencia de los contrarios. Acaso nos sea fácil comprobar que los caminos de Sócrates son los reales y eternos caminos del hombre en la conquista del saber y de la verdad, tal como lo comprendieron los discípulos inmediatos que le rodeaban. Sigamos con la debida atención los pasos de su propia formación intelectual.

"Cuando yo era joven, sentía un vivo deseo de aprender esa ciencia que se llama física; porque me parecía una cosa sublime saber las causas de todas las cosas; lo que las hace nacer, lo que las hace perecer, lo que las hace existir; y no hubo sacrificio que omitiera para examinar, en primer lugar, si es de lo caliente o de lo frío, después que han sufrido una especie de corrupción, como algunos pretenden, de donde proceden los animales; si es la sangre la que crea el pensamiento; o el aire, o el fuego, o ninguna de estas

cosas; o si sólo el cerebro es la causa de nuestras sensaciones de la vista, del oído, del olfato; si de estos sentidos resultan la memoria y la imaginación, y si de la memoria y de la imaginación sosegada nace, en fin, la ciencia. Quería conocer después las causas de la corrupción de todas estas cosas. Mi curiosidad buscaba los cielos y hasta los abismos de la tierra, para saber qué es lo que produce todos los fenómenos; y al fin me encontré todo lo incapaz que se puede ser para hacer estas indagaciones".

Entre las diversas especies de razones o de causas que explican el ser y la existencia de las cosas, las menos *explicativas*, por ser las menos razones entre todas las razones, son las *causas materiales*. Tan cierto es esto, que la causa material no se refiere propiamente ni a aquello que una *cosa es*, ni a aquello *por lo cual ni para lo cual existe;* de suyo explica más bien lo que la cosa *no es*, el principio del cambio y del dejar de ser o del pasar a ser otra cosa. Sólo en unión con la forma participa en su definición y de la existencia de un ser determinado. No explica *lo que es*, sino aquello de que *está hecha* una cosa y, por lo tanto, es por donde se deshace y deja de existir lo que nace y muere. Quiere decir, pues, que la materia, la causa material, da cuenta *de lo no que es, del no ser*, antes que de lo que es, del ser de las cosas naturales. De ahí que resulta un verdadero contrasentido pretender explicar el ser por un principio o razón que se refiere al no ser; pretender fijar la determinación de una cosa por el principio de lo que es indeterminado de suyo; pretender definir por lo que es propiamente indefinido.

Por esta razón es que Sócrates comprendió que tal método de indagación no podía satisfacerle en modo alguno; cosa que no alcanzan a entender los materialistas de nuestros días, a quienes les ocurre generalmente lo que observa Sócrates en Anaxágoras:

"Habiendo oído leer en un libro cuyo autor era Anaxágoras, que la inteligencia es la norma y la causa de todos los seres, me vi arrastrado por esta idea; y me pareció una cosa admirable que la inteligencia fuese la causa de todo; porque creía que, habiendo dispuesto la inteligencia todas las cosas, precisamente estarían arregladas lo mejor posible...

"Tomé, pues, con el más vivo interés estos libros... pero tan pronto como hube adelantado un poco en mi lectura, me encontré con que mi hombre no hacía intervenir para nada la inteligencia, que no daba ninguna razón del orden de las cosas, y que en lugar de la inteligencia ponía el aire, el éter, el agua y otras cosas igual-

mente absurdas. Me pareció como si dijera: Sócrates hace mediante la inteligencia todo lo que hace; y que en seguida, queriendo dar razón a cada cosa que yo hago, dijera que hoy, por ejemplo, estoy sentado en mi cama, porque mi cuerpo se compone de huesos y de músculos y de nervios... O también es lo mismo que si, para explicar la causa de la conversación que tengo con vosotros, os dijese que lo era la voz, el aire, el oído y otras cosas semejantes; y no os dijese una palabra de la verdadera causa, que es la de haber creído los atenienses que lo *mejor para ellos* era condenarme a muerte, y que, por la misma razón, he creído yo que era igualmente lo mejor para mí, estar sentado en esta cama y esperar tranquilamente la pena que me han impuesto. Porque os juro por el cielo que estos nervios y estos huesos míos ha largo tiempo que estarían en Megara o en Beocia, si hubiera creído que era lo mejor para ellos y no hubiera estado persuadido de que era mucho mejor y más justo permanecer aquí para sufrir el suplicio a que mi patria me ha condenado, que no escapar y huir".

A los científicos de nuestros días les ocurre algo semejante a Anaxágoras; no hacen otra cosa que expresar a cada instante el orden maravilloso de la naturaleza y la sabiduría con que están distribuídas y concertadas las partes de un organismo; es decir, no hacen otra cosa que proclamar en principio que una inteligencia preside el universo y la vida. Pero cuando pasan a explicar, en particular, los procesos físicos, químicos o biológicos, se limitan a describir empíricamente o matemáticamente en el mejor de los casos, *el hecho bruto;* y como advierte Sócrates, en lugar de *la causa,* se limitan a hablar de la cosa, de lo que sucede exteriormente. No distinguen entre *la razón y la cosa, entre el derecho y el hecho,* entre *la causa y el efecto sensible;* y confunden lo segundo con lo primero. Así también nuestros sabios toman la *ley,* la simple regularidad calculable en la sucesión de los fenómenos, por la *causa;* y dicen con pavorosa ingenuidad que la *ley exacta* explica la mudanza de las cosas.

Nada tan absurdo ni ridículo como pretender explicar los hechos por los hechos mismos. Y es lo que hacen los académicos del día tanto como el vulgo; "y por lo tanto la cosa y no la causa es lo que el pueblo, que camina siempre a tientas y, como en tinieblas, toma por verdadera causa, y a la que sin razón da este nombre". Lo grave es que hasta los doctos de nuestro tiempo comparten con la multitud el espíritu de las tinieblas.

No existe otro criterio de razón ni de verdad fuera del *hecho consumado* para nuestra mentalidad moderna. El hecho en bruto es toda su razón de ser; es su plena y total justificación, lo mismo en el mundo físico que en el mundo moral. Ciencia de hechos experimentales y política de hechos consumados para satisfacer esta inferioridad de la inteligencia y de la pasión.

Pero Sócrates insiste que la razón que explica el ser y la existencia, la causa que nos permite comprender lo que es, no es el *hecho bruto,* sino *el mejor ser* de cada cosa o de cada actividad:

"Si alguno, pues, quiere saber la causa de cada cosa, por qué nace y por qué perece, no tiene más que indagar la mejor manera en que puede ella existir; y me pareció que era una consecuencia de este principio que lo único que el hombre debe averiguar es cuál es lo mejor y lo más perfecto; porque desde el momento que lo haya averiguado, conocerá necesariamente cuál es lo más malo".

Lo mejor, su realización más acabada y perfecta, el ejemplar más logrado, descubre el principio y la medida para cada género de ser. Y el mejor entre todos los seres, aquel que es la suma perfección y la distinción absoluta de todo lo demás, es el principio y la medida de cuanto existe y puede existir.

La inteligencia que comprende tiende hacia lo que es mejor, hacia la última distinción de cada cosa, como a su lugar natural, como al término de su curiosidad y de su afán. Por esto es que se comprende en el grado que se tiene *el sentido de la proporción*: "No podía imaginarme que después de haber dicho que la inteligencia lo había arreglado y ordenado todo, pudiese decirme que fuera otra la causa de su orden y disposición que la de no ser posible cosa mejor; y me lisonjeaba de que, después de designarme esta causa en general y en particular, me haría conocer en qué consiste el bien de cada cosa en particular y el bien de todas en general".

La inteligencia es esencialmente *aristocrática* y reconoce que toda verdadera razón y principio explicativo está en la máxima distinción de cada ser y en aquello que es principal en todo. Lo que *debe ser* es siempre el *mejor ser,* el real valor y la justa medida de cada cosa o de cada acción.

En la medida en que un hecho se aproxima o se aleja de su principio, de su razón de ser, de su derecho y real justificación, es mejor o peor, es verdadero o falso.

6ª CLASE

La idea fundamental que resume la filosofía de Platón y que explica, incluso, sus excesos de ontologismo, es la distinción de dos mundos: "Uno inteligible, donde habita la misma verdad, y este otro sensible que se nos descubre por los órganos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero; éste, semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la verdad, con que se hermosea y se purifica el alma que se conoce a sí misma; de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opresión". (San Agustín: "Contra los académicos", libro III, Cap. 17, 37).

Esta distinción sobre la que Sócrates vuelve constantemente en los Diálogos, a fin de rescatar el alma de su confusión con el cuerpo y de elevarla a la conciencia de su espiritualidad, es la que nos procura el hábito de la razón, por el cual asimilamos el *ser* de las cosas existentes en la *verdad,* promoviéndonos necesariamente en la dirección de lo *mejor,* del fin último que es la suma excelencia y perfección del Ser, la Razón infinita de todas las razones finitas que nos descubre el mejor ser de cada cosa.

El *ser inteligible,* la esencia definida, inmutable e idéntica de las cosas, es la *verdad* que el alma llega a poseer de la realidad existente fuera de ella y de sí misma.

La Verdad es, pues, *lo que* es y, por lo tanto, *lo mejor* de cada cosa. Todo lo que hay de singular, de contingente, de meramente accidental en los seres reales, queda fuera de la ciencia y de la verdad; tan sólo de un modo indirecto y por contraste entra en el fuero de nuestra comprensión.

El puro accidente, lo que es una vez y nunca más, lo que puede estar o no estar en una cosa, lo que se cambia en otro, y ser ahora de un modo y luego de otro modo, no es inteligible de suyo, por cuanto está contra toda regla y no tiene estabilidad ninguna.

No estar sujeto a una regla importa tanto como no responder a ningún orden, como no ser nada en sí y por sí. Y no puede haber verdad acerca de lo que no es algo, por poco que sea; aunque necesite de otro para existir, pero que sea alguna cosa que tenga alguna identidad para poder *nombrarla y afirmar algo de ella.*

Cuando llamamos por su nombre propio a las cosas es que las comprendemos; por esto es que Sócrates advierte con sobrada

razón al final del Fedón: "Que hablar impropiamente no es sólo cometer una falta, en lo que se dice, sino causar un mal a las almas".

¿Y cómo podríamos nombrar siquiera a un ser que careciera de toda identidad? ¿Qué podríamos afirmar de una cosa que no es nada determinado?

Por el contrario, cuanto más segura y firmemente se acusa en la existencia de un ser aquello que es, su esencia siempre igual a sí misma, tanto más inteligible y tanto mejor se lo entiende. De ahí que en la disposición más adecuada de cada cosa está su principio explicativo, la razón que permite comprenderla.

"... Para explicarte el método de que me he servido en la indagación de las causas... digo que hay algo que es bueno, que es bello y que es grande por sí mismo".

Decimos que un objeto que es bello, bueno o grande por su participación en lo que es bello en sí, bueno en sí o grande en sí. No interesa cómo tenga lugar la comunicación o participación de esa forma original, primitiva, arquetípica; pero la verdad es —insiste Sócrates— que lo que hace bella una cosa es la presencia o comunicación de la *belleza en sí*, y sólo por virtud de esa participación comprendemos que es bella y la medida en que lo es.

En consecuencia, no hay otra causa próxima o principio explicativo inmediato de lo que aparece, fuera de su participación en la esencia propia de su clase. Si no existiera *lo que es en sí*, la esencia de cada cosa, no existiría nada y no habría verdad sobre nada, ni podríamos llamar por su nombre a nada ni a nadie.

En el principio es el Verbo, quiere decir que primero es el Espíritu que llama a la existencia de la nada, a los seres que nombra y que existen en su actualidad pura, según su forma original, su esencia arquetípica, su ser en sí y por sí, que es uno mismo con el nombre que lo designa y que lo conoce para existir como naturaleza participada.

De ahí que todo lo que es *esencial*, tanto en la substancia como en el accidente, en el individuo real considerado en lo que es y en sus modos de ser, tiene necesariamente la consistencia de su origen, la fijeza y estabilidad de su morada primitiva. La identidad de cada objeto —substancia, cualidad, cantidad, relación— está sostenida por la identidad del Ser absoluto, del Ser realísimo, que afirmamos implícitamente en cada uno de nuestros juicios determinados, que reconocemos en cada una de nuestras afirmaciones.

La esencia no cambia, no puede ser otra que *lo que es en sí* y, menos todavía, puede mudarse en su contrario ni de ningún modo:

"Ninguna cosa, en tanto que es, puede hacerse o llegar a ser su contraria; sino que, cuando llega su contraria, se retira o deja de ser".

Y esta conclusión necesaria no contradice en absoluto, como ya hemos considerado, la afirmación anterior de que "una cosa nace siempre de su contraria". Entonces se trataba de las *ideas de los contrarios* que elabora nuestra inteligencia discursiva y que se implican mutuamente, puesto que cada una de ellas se aclara y precisa con la viva oposición de la otra. No olvidemos que la negación y la contradicción constituyen el procedimiento más seguro, la mejor garantía para una inteligencia no intuitiva, que necesita elaborar su objeto a partir de la receptividad sensible de su acción material, por medio de un proceso abstracto de división y de composición, hasta su afirmación objetiva, restituyéndolo a su existencia concreta. Esta condición discursiva, abstracta, generalizadora y objetivante de nuestra inteligencia, la expone constantemente al error, a la imprecisión y a la confusión; de ahí los beneficios de la negación y de la contradicción, el factor de esclarecimiento y distinción que resulta ser la contrariedad y la refutación polémicas.

Es notorio que la idea de un contrario nace de la idea del otro y que se sostienen y se consolidan en la medida de su tensión mutua, tal como el contraste del claro-oscuro o de la luz y de la sombra; lo cual no significa, en modo alguno, que lo claro en cuanto es claro proceda de lo oscuro como de su principio y origen, ni que la luz salga de la sombra. Puede cambiarse lo que hace que la luz sea luz en lo que hace que la sombra sea sombra.

"Dijimos que una cosa nace siempre de su contraria y ahora decimos que lo contrario no se convierte nunca en lo contrario de sí mismo, ni en nosotros, ni en la naturaleza. Entonces hablábamos de las cosas que tienen sus contrarios, cada una de las cuales podíamos designar con su nombre, y aquí hablamos de las esencias mismas, cuya presencia en las cosas da a éstas sus nombres, y de estas últimas es de las que decimos que no pueden nacer la una de la otra".

Con el término *cosas*, Sócrates quiere significar aquí a los fenómenos o apariencias sensibles de los seres, *el hecho bruto o exis-*

tencia material, aquí y ahora; pero, en rigor, se trata de una representación abstracta, a fuerza meramente empírica que prescinde de la *esencia* como si no fuera lo primero que existe en el fenómeno, en el hecho o presencia inmediata de las cosas. Aquí resalta, una vez más, el error del llamado ontologismo platónico, por cuanto una división en el pensamiento, una oposición pensada para mejor distinguir y comprender lo que es, se presenta como una real y radical oposición entre el fenómeno y la esencia, entre el aparecer sensible y lo que es en sí, de uno y el mismo ser; tal como si este mundo sensible, material, inmediato, no fuera más que un mundo de sombras, el agua oscura y agitada donde se refleja el cielo radiante y sereno de las esencias o ideas.

En rigor, es considerar en el fenómeno sensible, exclusivamente el flujo y el reflujo, prescindiendo de aquello que fluye y refluye, el pasar sin tener en cuenta aquello que pasa, el movimiento sin aquello que se mueve: nadie se sumerge dos veces en la misma agua de un río, pero siempre se sumerge en el agua del río.

Por estas razones, reiteramos que cuando decimos que una cosa nace de su contraria, traspasamos a la apariencia sensible, a la dialéctica real del discurso que se afirma superando la negación y la oposición de sí mismo. Olvidamos que la *negación* es algo del espíritu y que en la realidad, no existe sino como un defecto, ausencia o privación que la inteligencia discierne en las cosas.

El ser se distingue para fijar su identidad consigo mismo; no se niega a sí mismo para ser otro, ni tiene su origen en el contrario de sí mismo. Tan sólo el alma inteligente y libre puede negar y negarse, puede intentar la contradicción y el absurdo; puede introducir el desorden en su propia intimidad y en el mundo que habita; preferir la nada al ser, subvirtiendo el orden y haciendo que lo inferior prevalezca sobre lo superior. Puede intentarlo, porque una y la misma es la ciencia de los contrarios, del ser y del no ser, y porque está dotada de libre albedrío; esto no significa que logre finalmente su propósito negativo, es decir, que llegue a realizar su voluntad nihilista.

"Estamos, pues, unánime y absolutamente conformes —replicó Sócrates—, en que nunca un contrario puede convertirse en lo contrario de sí mismo".

Más todavía: "No sólo lo contrario no consiente a su contrario, sino que todo lo que lleva consigo un contrario, al comunicarse

con otra cosa, no consiente nada que sea contrario al contrario que lleva en sí".

Así, por ejemplo, el número 3 que lleva en sí el carácter de *impar*, no consiente lo par, es decir, lo contrario de aquello que está en él.

La identidad es, pues, la medida del ser: una cosa *es* tanto más cuanto menos depende de otra para existir o, lo que es lo mismo, cuanto más es ella misma; y su razón de ser, la identidad de su naturaleza, se manifiesta tanto más en su acto de existir cuanto mayor es la conformidad de su operación con su ser. El fin, el mejor ser, no es más que la razón realizada, la esencia existente; así el fenómeno, la cosa sensible, el hecho, se justifica en la medida de su identidad con su razón de ser y del cumplimiento del fin; vale en la medida que es lo que tiene que ser.

Por esto es que no puede discutirse la legitimidad de la imagen que utiliza Platón para sugerir el *acto de comprender* como una confrontación de la copia con el modelo original, de la sombra con la realidad, de los casos individuales con las formas y los tipos fijos.

El valor es la perfección del ser, el fin cumplido; la razón busca en el mejor ser la inteligibilidad, el principio explicativo de las cosas. Y por esto es que toda vez que comprende realmente, se encuentra, en cierto modo, con el mejor entre los mejores, con la presión demorada de su divina mano sobre la dignidad y la excelencia de cada cosa.

El alma inteligente y libre que lleva la vida consigo y tiene su vida en la *verdad*, es decir, en la posesión ideal de la identidad, de la cifra de eternidad de los otros seres y de ella misma, no puede consentir jamás en su contrario, no puede querer ni aceptar la muerte.

El alma tiende con todo su ser a la eternidad; toda su curiosidad es por lo eterno y toda su voluntad es perdurar siempre, tal como sostiene Sócrates con fundadas razones y con inquebrantable firmeza:

"—¿El alma no consiente en la muerte?

—No.

—¿El alma es, por consiguiente, inmortal?

—Inmortal.

—¿Diremos que esto está demostrado o falta algo a la demostración?

—Está suficientemente demostrado, Sócrates''.

Está suficientemente demostrado a través de ese vínculo profundo, de esa coincidencia final entre *el Ser, la Verdad y el Bien* que Sócrates comprende y expone de un modo definitivo: la inteligencia racional busca el principio y la razón que explica el ser de las cosas, en la dirección *de lo mejor, del Bien que es en sí y por sí,* es decir en la dirección misma del fin necesario de la voluntad, de lo que ella apetece y quiere irresistiblemente. El hombre, hasta el último y más miserable de los hombres, quiere la inmortalidad con toda su alma. Ni siquiera los suicidas quieren morir; ni siquiera aquellos que se quitan la vida por propia decisión consienten de veras en morir, en anonadarse y dejar de ser.

''Cuando alguien cree que después de la muerte no será nada, y, no obstante, se ve como impelido por molestias inaguantables a desearse la muerte con toda su alma... y, en efecto, se suicida, tiene la opinión errónea de un completo aniquilamiento, y su sentimiento es el de un deseo de quietud o permanencia. Ahora bien, lo que es permanente no puede ser nada; al contrario, tiene más realidad que lo inestable. La inestabilidad es causa de efectos tan opuestos que se excluyen. La permanencia, por el contrario, goza de aquella constancia en la que se entiende perfectamente lo que significamos cuando decimos: es. Y, por consiguiente, todo aquel deseo de morir que se halla en la voluntad, no tiene por fin el llegar al aniquilamiento del que muere, sino llegar al descanso. De ahí que, aun creyendo, contra toda verdad, el que desea morir, que ha de dejar de ser, desea, no obstante, y con deseo natural, la quietud, esto es, desea ser una realidad más perfecta''. (San Agustín: ''Del Libre Albedrío'', libro III, Cap. VIII, 23).

Nada tan razonable, ni tan principal, ni tan perentorio en la vida del hombre, como *el cuidado de su alma para la eternidad,* que Sócrates les recuerda a sus jóvenes discípulos. Nada tan insensato ni tan ridículo como el cuidado de la seguridad material de la existencia, elevado a la categoría de función básica y ocupación primera de la Ciencia y de la Política, como si la purificación y mejor ser del alma fuera una añadidura de la vida cómoda y fácil.

Si se tiene en alguna cuenta la inmortalidad del alma, entonces la Ciencia y la Política tendrán que definirse primero por *el cuidado*

de lo eterno y reflejar en los afanes temporales y circunstanciales esa declarada preeminencia de la eternidad:

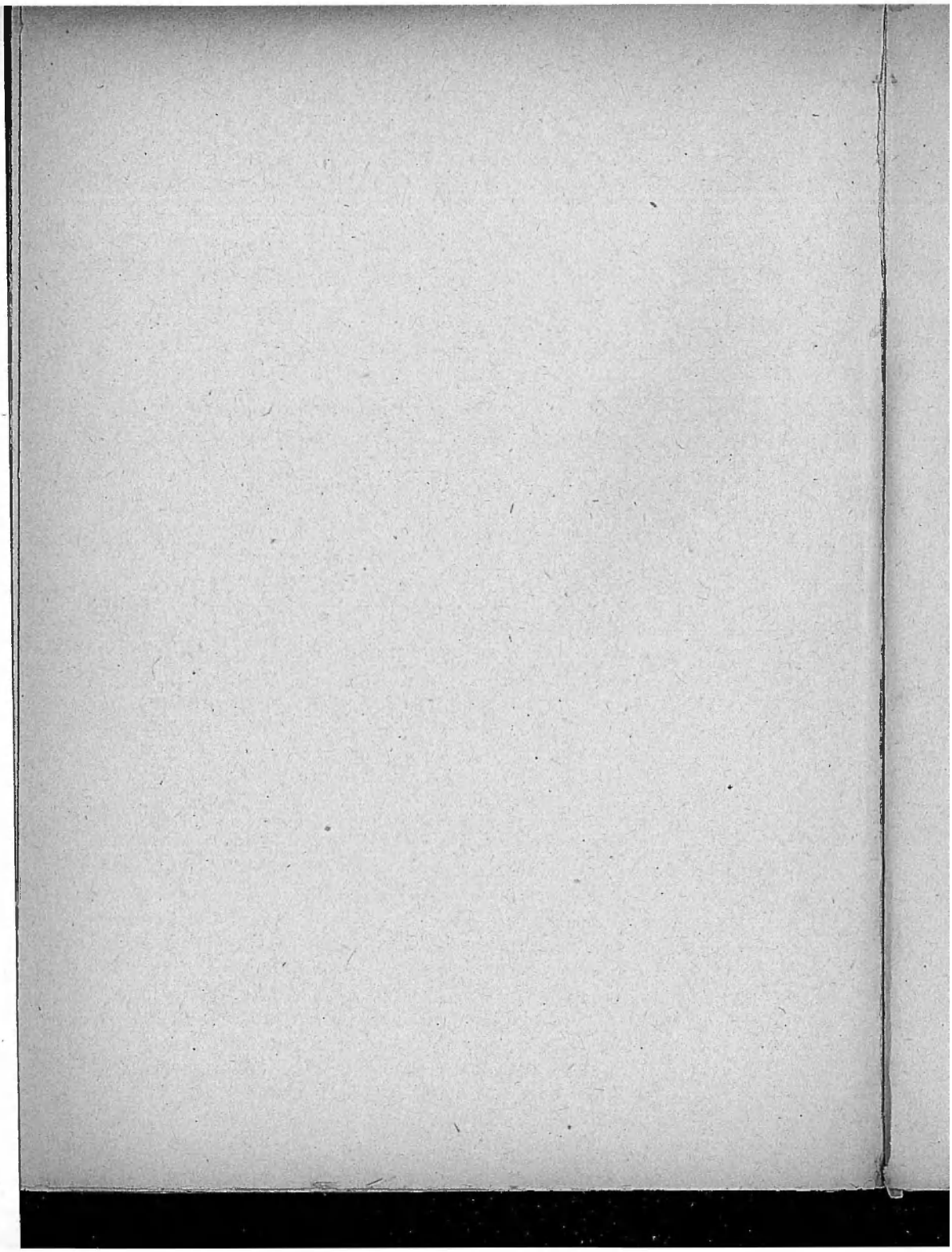
"Supuesta la inmortalidad del alma, ella no tiene otro medio de librarse de sus males, ni puede procurarse la salud de otro modo, que haciéndose muy buena y muy sabia, porque al salir de este mundo sólo lleva consigo sus costumbres y sus hábitos, que son, según se dice, la causa de su felicidad o de su desgracia, desde el primer momento de su llegada".

SEGUNDA PARTE

EL EROS INTELECTUAL Y LA TEORIA DE LAS IDEAS — CRITICA DE PLATON AL ONTOLOGISMO PLATONICO: COMENTARIO DEL "PARMENIDES" (Ia y IIa partes).

"—Lo mismo permaneciendo lo mismo, en si mismo reposa, y de esta suerte, inmutable, se demora en el mismo lugar; pues la potente necesidad lo mantine en el límite que ciñe su contorno. Tampoco puede ser inacabado, pues no le falta nada; de lo contrario, le faltaría todo. Lo que es pensado es lo mismo en virtud de lo cual hay pensamiento; Pues, sin el ser en que se encuentra expresado no encontrarás el pensar...

(Parménides).



peligros, comprometer su fortuna, resistir todas las fatigas y sacrificar su misma vida? ¿Piensas, en efecto, que Alcestes hubiera sufrido la muerte en lugar de Admeto, que Aquiles la hubiera buscado por vengar a Patroclo, y que vuestro Codro se hubiera sacrificado para asegurar el reinado de sus hijos, si todos ellos no hubieran esperado dejar tras de sí este inmortal recuerdo de su virtud, que vive aún entre nosotros? De ninguna manera —prosiguió Diotima—. Pero por esta inmortalidad de la virtud, por esta noble gloria, no hay nadie que no se lance, yo creo, a conseguirla, con tanto más ardor cuanto más virtuoso sea el que la persiga, porque todos tienen amor a lo que es inmortal".

Quiere esto decir que por la vida de una idea, de un recuerdo, de un nombre en el tiempo, el hombre sacrifica su comodidad, su seguridad material y hasta su vida corporal. He aquí un claro e incontrastable testimonio de que la vida de la idea tiene una consistencia de eternidad, y en ella el alma que comprende conquista su mejor ser, uniéndose a lo que es mejor en todos los seres; por esa vida de la idea participa, en cierto modo, la vida creadora de Dios.

Platón sugiere este itinerario de la mente a Dios, como una actividad creadora, como una voluntad de forma y como un amor que va engendrando y produciendo en el interior del alma misma la riqueza inagotable de formas y de dignidades que constituyen el ser de las cosas existentes. Afirmar lo que es, definir algo, es como crearlo, es como llamarlo a la existencia por su nombre; es la más cumplida imitación de Dios creador del ser y de la belleza del mundo:

"El que quiere aspirar a este objeto por el verdadero camino, debe desde su juventud buscar los cuerpos bellos... En seguida debe llegar a comprender que la belleza, que se encuentra en un cuerpo cualquiera, es hermana de la belleza que se encuentra en todos los demás... Después debe considerar la belleza del alma como más preciosa que la del cuerpo, de suerte que un alma bella, aunque esté en un cuerpo desprovisto de perfecciones, baste para atraer su amor y sus cuidados... Siguiendo así, se verá necesariamente conducido a contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes, a ver que esta belleza por todas partes es idéntica a sí misma, y hacer, por consiguiente, poco caso de la belleza corporal. De las acciones de los hombres deberá pasar a las ciencias para contemplar en ellas la belleza; y entonces, te-

niendo una idea más amplia de lo bello... producirá con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más grandes de la filosofía, hasta que, asegurado y engrandecido su espíritu por esta sublime contemplación, sólo perciba una ciencia, la de lo bello".

La ciencia de lo bello es la ciencia misma del ser, de las formas y excelencias de lo que es. Y por los grados del ser que son los grados mismos de la belleza, llegamos al fin al verdadero principio y origen de todo cuanto existe, a la Forma de las formas: "la belleza eterna, increada e imperecible, exenta de aumento y de disminución; belleza que no es bella en tal parte y fea en tal otra, bella para éstos y fea para aquéllos; belleza que no tiene nada de sensible como el semblante o las manos, y nada de corporal; que tampoco es este discurso o esta ciencia, que no reside en ningún ser diferente de ella misma... sino que existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma".

Así lo nombra a Dios y así habla de Dios el alma arrebatada por el amor que comprende y que recrea en la idea, a través de la perfección y excelencia de cada ser, este universo y esta alma que Dios ha creado de la nada, por pura generosidad y sobreabundancia de su amor.

"¡Oh, mi querido Sócrates! —prosiguió Diotima—; si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza, y si tú llegas algún día a conseguirlo, ¿qué te parecerán, cotejado con ella, el oro y los adornos, los niños hermosos y los jóvenes bellos?... ¿Qué pensaremos de un mortal a quien fuese dado contemplar la belleza pura, simple, sin mezcla, no revestida de carne ni de colores humanos, ni de las demás vanidades perecibles, sino siendo la belleza divina misma?"

El alma que contemplara esa Belleza en sí misma, participaría de la vida misma de Dios; no crearía simplemente imágenes, semejanzas o ideas de las virtudes y perfecciones, sino las virtudes y perfecciones mismas del ser.

8ª CLASE

Creemos oportuno, a esta altura de nuestro comentario de los Diálogos de Platón, demorarnos en una apreciación sintética acerca del valor de la filosofía y de su misión en la vida del hombre, tal como se presenta en el ejemplo socrático.

Nunca en la historia de Occidente ha habido un espectáculo humano más acabado y perfecto, una experiencia del tipo hombre que pudiera sobrepasar esta plenitud de la naturaleza. En ese espejo viviente se contemplará siempre una imagen real y verdadera del ser hombre.

Todos los seres que existen tienden necesariamente al bien, su mejor ser o la perfección de su naturaleza. El hombre, que es el animal racional, tiende, según el modo propio de un ser reflexivo y consciente de sí, hacia el fin y la perfección de su naturaleza lógica: la sabiduría o posesión de la Verdad.

De ahí que el supremo anhelo de su Ser sea necesariamente *el amor filosófico del Bien, la preferencia reflexiva de lo mejor,* el eros platónico que hemos perfilado en la clase anterior.

Y este amor de la Verdad no implica solamente la necesidad de llegar a poseerla, sino también la necesidad de *ser verídicos,* una insobornable veracidad en todas las circunstancias de la vida y, sobre todo, en presencia de la muerte.

Sócrates es la prueba segura e incontrastable de esa capacidad de la naturaleza humana para la verdad y la veracidad; o lo que es lo mismo, de la fuerza educativa del conocimiento y de la verdad.

He aquí, pues, los rasgos característicos e inmutables que distinguen al filósofo: es el hombre que ama la verdad y es siempre verídico.

Nietzsche, el más socrático de los pensadores del siglo XIX, no comprendió o aparentó no comprender el caso Sócrates; por esto se constituye en su acusador y pretende que, haber despertado el *espíritu teórico,* constituye un crimen contra la vida, un atentado contra el ímpetu dionisíaco, desenfrenado y arrollador de los instintos vitales.

La culpa de Sócrates sería haber demostrado la preeminencia y superioridad práctica del poder de la razón sobre el instinto del poder; en haber pretendido que la suma eficiencia y fuerza dominadora reside en la *pura visión,* en la mirada demorada en lo que es. Es la contemplación abstracta de la Verdad demostrada que nos arrebata y despierta en nosotros el entusiasmo real y la voluntad verdadera. Quiere decir, pues, que el concepto y la afirmación objetiva de lo que es, importan la más alta eficiencia práctica en el hombre, un valor insuperable para la acción, la real y verdadera disciplina de la conducta.

Constituye un lamentable error de Nietzsche haber confundido la inteligencia socrática —indagación profunda y llamado irresistible— con la degeneración intelectualista tan acusada en los filisteos de la cultura y en los sabios de la moda de su siglo burgués y plebeyo.

Claro está que es un espectáculo humillante y ridículo el que nos deparan la filosofía y los filósofos que empiezan por pedir disculpas de su presencia y que se avergüenzan de su misión, hasta el punto de encubrirla con la autoridad de alguna de las ciencias particulares como las matemáticas, la física, la biología o la historia. Ocurre algo semejante con aquellos que cultivan la filosofía según el modo de las matemáticas o de las ciencias experimentales; o que reducen su tarea a la exposición histórica universal de los intentos siempre renovados y siempre frustrados de apresar lo absoluto; o que se limitan a los problemas de la crítica del conocimiento, a la metodología de las ciencias prestigiosas o a una fenomenología de las ciencias y de los valores.

En todas estas múltiples y diversas manifestaciones de las inquietudes filosóficas en los tiempos modernos, se advierte fácilmente la *unidad de intención;* una abierta y declarada hostilidad a la metafísica, un incurable resentimiento en contra de lo absoluto.

Y este horror universal a lo que es, esta universal aversión al ser que es en sí, a la verdad que es en sí, al bien que es en sí, se traduce en la actitud de pedir perdón o de apelar a la indulgencia de los demás que acompaña invariablemente a los que confiesan una creencia o una convicción firmes, si todavía puede haber firmeza en algo dentro de un ambiente saturado de tolerancia y de igualitarismo democráticos.

Este horror metafísico sigue necesariamente a toda relativización de la verdad, hasta el extremo de la *verdad para mí,* tan mentida y falaz que se traba en apasionada disputa con la *verdad para otro.* Es notorio que si admitiera realmente que no hay más que la *verdad para mí,* lo razonable y discreto sería que cada uno se quedara con su verdad y no intentara perturbar el tranquilo imperio de las otras verdades en las respectivas conciencias.

¿Y qué se sigue necesariamente en materia política de esa relativización de la verdad?

Nada menos que una política del poder basada en la adulación o en el temor; o que alterna entre el halago y la crueldad de la "gran bestia", como llama Platón a la multitud que es un enjambre

7ª CLASE

Toda vez que pensamos, pensamos algo, alguna cosa o algún ser para decir que es esto o que es aquéllo. Primero es el ser y después la verdad del ser (la verdad es lo que es), en una inteligencia finita y carnal que soporta una doble e inexorable limitación en su facultad comprensiva: 1º, está limitada por su propia existencia exterior y material, así como por la de sus objetos propios, las cosas que *son en sí* fuera de ella y cuyo ser (esencia) sólo se puede asimilar por intermedio de la receptividad de los sentidos y en virtud de la *abstracción;* 2º, está limitada por la trascendencia absoluta del ser realísimo que subsiste todo entero en sí mismo, plenitud que desborda infinitamente toda representación posible, pero que es el término necesario y el fin último de su "pasión curiosa".

La inteligencia humana tiende al ser y sólo puede reposar en el término de su deseo que necesariamente es el Ser absoluto, la plenitud del ser. Hasta en sus negaciones extremas y radicales, subyace todavía la afirmación del ser. Cada uno de sus actos de comprensión de un ser determinado, siempre limitado y relativo, implica la posición tendencial del Ser absoluto. Comprendemos algo y lo afirmamos objetivamente en la medida que *es algo en sí y por sí;* todo lo que ese algo *es de otro y por otro,* nos exige salir en busca del otro como se va del efecto a su causa extrínseca, hasta que nuestro discurso llega al ser que es enteramente en sí y por sí: la identidad absoluta, el Ser que es su misma existencia y que subsiste en su propia interioridad. Y en ese fin que está implicado desde el comienzo mismo de la actividad intelectual, con esa anticipación de *la tendencia y de la dirección hacia,* está el principio que explica *la unidad, la verdad y el bien* de cada cosa existente y del alma que comprende.

La unidad, la verdad y el bien son las determinaciones primordiales, universales, trascendentales, del *ser;* son las cualidades por excelencia y el nombre propio de cada ser —agua o alma—, tomado *como ser,* y no como el ser agua o el ser alma.

La unidad, la verdad y el bien tienen grados. Esto significa que hay un mínimo y un máximo; y que el grado máximo está prefigurado tendencialmente en el mínimo y en todos los intermedios, confrontando y midiendo la distancia de cada uno respecto de la plenitud. Hasta la representación negativa de lo que suponemos debajo del límite inferior de unidad, de inteligibilidad y de valor, *la materia pura,* resulta del contraste extremo con el máximo del ser, de determinación y de valor; en otros términos, resulta de la remoción absoluta de todas sus cualidades y perfecciones. La materia pura carece de unidad, de verdad y de toda bondad: no existe por sí misma y no es más que una posibilidad infinita de ser y de existir. Claro está que la materia pura es más, mucho más, que una pura nada; pero menos que la más insignificante y la más miserable de las realidades existentes. No se altera lo más mínimo esta situación por el hecho de que todos los seres de la naturaleza, incluso nuestra alma inteligente y libre, necesiten existir en una materia.

Es notorio el *finalismo radical* que preside la vida de la inteligencia, tanto como la de la voluntad, y que se proyecta necesariamente sobre todas las cosas en la medida de su actualidad, de su inteligibilidad y de su valor. El proceso del conocer es un movimiento, un tránsito de la potencia de comprender al acto de comprender; antes de que se inicie en la ciencia, el alma es "como una tabla rasa" *donde no hay escrito nada determinado,* pero no es una página enteramente en blanco.

La actuación de nuestra potencia intelectual no es estrictamente el pasaje de nada a algo, como si fuera de cero a uno; ni después a algo más, como se suele discurrir erróneamente. El tránsito de la ignorancia al saber es, más bien, *del saber al saber, de lo que es a lo que es;* la verdadera y real ignorancia no tiene curiosidad ninguna, "no filosofa", dice Diotima en "El Banquete", "porque esta ignorancia produce el pésimo efecto de persuadir a los que no son bellos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades y *nadie desea las cosas de que se cree provisto".*

Saber que no se sabe, ya es mucho saber y el principio mismo de la Sabiduría. He aquí el punto de partida del saber: la conciencia de la propia ignorancia, de donde nace el deseo de saber, "la pasión curiosa".

"—Pero Diotima, ¿quiénes son los que filosofan, si no son ni los sabios, ni los ignorantes?

—Hasta los niños saben —dijo ella—, que son los que ocupan un término medio entre los ignorantes y los sabios, y Eros es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es ni rica ni sabia. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio''.

Quiere decir, pues, que el deseo de saber es una forma del amor, una apetencia profunda del alma, una moción de la voluntad, un querer cuya forma está determinada por esa *conciencia de la propia ignorancia;* por esa reflexión del alma sobre sí misma: el reposo de una mirada asombrada de *no conocer* lo que, sin embargo, conoce; de no poseer el secreto de todas esas cosas tan familiares y próximas que la rodean, ni de su propia alma tan enteramente presente.

Y de esa mirada inmóvil; de ese contemplativo asombro, nace el amor del real y verdadero saber, del saber que sabe la razón de lo que sabe, el principio y el origen de lo que existe o puede existir. El alma que se asombra ante sí misma y ante los otros seres, y que se siente poseída por el amor del saber, ha encontrado ya lo que se pone a buscar: la verdad que desea conocer está anticipada lúcidamente en su moción hacia ella, como el fin determinado de una tendencia.

Aristóteles inicia la Metafísica con esta proposición: ''Todos los hombres desean naturalmente conocer''. Esto significa que primero es una moción oscura, instintiva, espontánea, hacia las cosas que nos impresionan sensiblemente para *considerarlas en ellas mismas,* para tomarlas *en sí,* al margen de toda acción o propósito sobre ellas. Aquí se perfila ya la actitud objetivante, por así decir, de nuestra inteligencia, su dirección a lo que es como tal, hacia la unidad. En un momento, siempre segundo, el sujeto por reflexión sobre sí, asume conciencia de su actividad de poner distancia, de enfrentar los datos subjetivamente dados *como objetos* que se le oponen; advierte así *la relación de verdad* y de error, según que sus afirmaciones objetivas se conformen o no con lo que es realmente.

¿Cómo podría el alma inteligente asumir conciencia de su ignorancia; cómo podría asombrarse de que no sabe, si no supiera qué es *ser* y qué es verdad?

Esto significa que si bien es una página donde no hay escrito nada determinado antes de conocer, posee un haber innato, ''gér-

menes de sabiduría", como dice Claudel, que le permiten dirigirse al encuentro de su fin, apenas solicitada a la actividad por intermedio de los sentidos: los primeros principios del ser, un modo trascendental de unidad para reconstruir en su interior los objetos *tal como son en sí fuera de ella, en su existencia natural.*

La Verdad es lo que es, importa tanto como que pensamos las cosas en nosotros, tal como ellas son fuera de nosotros. Hablar con propiedad de algo determinado, es como si ese algo se fuera revelando él mismo y desnudando su intimidad a un espectador impasible.

Esta potencia asimiladora del alma se actualiza proyectándose sobre el fondo definido e inagotable del ser. El sujeto que comprende se inclina hacia lo que es, hacia la esencia (el ser en sí) de cada cosa, como hacia el término de un deseo; una vez poseída idealmente la forma que lo define, una vez que posee el secreto de su distinción y de su valor, se dirige hacia otra forma y después hacia otra, siguiendo la perspectiva siempre fluyente de un deseo siempre infinito que sólo podría colmar y saturar la plenitud del ser.

Este amor del saber, esta vocación metafísica del alma humana, es un camino de vida, de la vida más excelente. Hay quienes pretenden oponer el conocimiento a la vida, como si fuera un alejamiento y una distracción de la vida. Cuando se declina hacia la movilidad infinita, hacia la vida de la muerte, se pierde el sentido de esa vida intensa, superior, activísima, demorada en la preocupación de lo eterno: la vida del alma transportada por el eros platónico que quiere atesorar lo que permanece de las cosas que pasan, que quiere retener todo lo que distingue y le confiere la dignidad a cada uno de los seres existentes.

El alma que comprende no muere, ni quiere ni puede morir; por esto es que sólo busca unirse a todo lo que no muere, a lo que es siempre lo mismo o retoma lo mismo en la sucesión de los individuos.

El conocimiento es la gran vía de la inmortalidad personal. Más allá del amor que perpetúa el ser en otro individuo, está la necesidad imperiosa del alma inteligente de perpetuar *su nombre*, es decir, un recuerdo, una tradición, un ejemplo imperecedero, un pensamiento: "Si quieres reflexionar ahora sobre la ambición de los hombres, te parecerá su conducta poco conforme con estos principios, si no te fijas que *están poseídos del deseo de crearse un nombre*, de adquirir una gloria inmortal en la posteridad; y que este deseo, más que el amor paterno, es el que les hace despreciar todos los

9ª CLASE

¡Inteligencia, díme
el nombre exacto de las cosas!
... Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.
Que por mí vayan todos
los que no las conocen, a las cosas.
Que por mí vayan todos
los que ya las olvidan, a las cosas.
Que por mí vayan todos
los mismos que las aman, a las cosas.
¡Inteligencia, díme
el nombre exacto, y tuyo,
y suyo, y mío, de las cosas!

Juan Ramón Jiménez.

Toda actividad humana, aun la más depurada y libre, la que mejor acusa la espiritualidad del alma, refleja su condición carnal. El acto de comprender, la afirmación objetiva de lo que es, que ejercita la inteligencia "separada e impasible", no sólo necesita del concurso externo de los sentidos, sino que no podría consumarse realmente, no podría tener existencia plena, exterior, concreta, sin expresarse en una materia sensible: *la fugacísima sonoridad de la voz.*

No existe, no puede existir un pensamiento sin palabras; no se puede pensar sin declarar, sin decir de algún modo lo que se piensa; hasta meditar en silencio es todavía hablar consigo mismo.

El silencio no puede ser otra cosa que la voluntaria reserva del pensamiento, siempre que haya algún pensamiento cuya expresión nos reservamos. Con frecuencia, el silencio es un vacío de la mente, la normal expresión del espíritu que duerme y que nada tiene que decir porque no piensa. Esto no significa tampoco que pensamos toda vez que hablamos.

Pero la palabra, la voz significativa que designa y que convoca a la existencia todo lo que nombra, es la realidad y la verdad del pensamiento. Su naturaleza refleja la del hombre mismo; se compone de una parte espiritual y de una parte material tan íntimamente unidas, que realizan la identidad de un único y mismo ser.

Claro está que la parte consistente, durable, inmóvil y determinante de la palabra es la que corresponde al espíritu, es decir, *su contenido significativo* donde se ha depositado idealmente la esencia de una realidad; contenido inmaterial, donde las cosas asumen una nueva existencia, pero permaneciendo ellas mismas, puesto que, de no ser así, las palabras no podrían sustituírse a las cosas; no podrían presentarlas, ni definirlas, ni afirmarlas, ni negarlas, ni exaltarlas, ni rebajarlas, hasta el punto de imponer, en trance de embaucar y de adular, un mundo de ficción a la misma realidad existente.

La otra parte de la palabra, la voz, materia sonora y articulada, tiene la más extrema precariedad y fugacidad; apenas un soplo, una vibración del aire que se extingue al comenzar a existir; es como si la espiritualidad más elevada y más pura quedara menos comprometida uniéndose a la materia más ínfima y transitoria; es como si el espíritu, para dar testimonio de sí mismo, de su fuerza y de su autonomía, eligiera el más endeble e insignificante sostén material; el que menos estabilidad puede ofrecer por sí mismo, a fin de que todo el ser y el valor de la palabra sea obra suya.

Así como el alma inteligente y libre necesita del cuerpo para existir, la palabra es una necesidad del pensamiento; sólo diciendo nuestro pensamiento asumimos conciencia de que su contenido es otro ser que uno mismo. El tipo de objetividad de que es capaz nuestra inteligencia, se configura en el modo de la existencia material; de ahí que hasta las cosas espirituales sean comprendidas por analogía con la materia. El error de Kant finca en haber restringido el mundo de lo que podemos juzgar y entender objetivamente a los límites estrictos de lo que podemos representar sensiblemente, materialmente.

Y la prueba más segura e incontrovertible de que el pensamiento objetivo es capaz de apresar el mundo invisible, intangible, inmaterial del espíritu, es *la existencia del lenguaje*, el mundo de los nombres que sugieren y que significan las cosas mismas. Y esos nombres que designan a los seres y que los llaman a presencia de las almas que comprenden, no tienen ninguna semejanza exterior, no tienen el menor parecido material con las cosas significadas; o mejor dicho, pueden no tener ninguna afinidad sensible y ser la palabra, como decía Hegel, "una pirámide donde está depositada y conservada un alma extranjera", la intimidad palpitante, la esencia viviente del ser que ella nombra con propiedad.

La teoría del lenguaje que Platón expone en su Diálogo "Cratilo o de la exactitud de los nombres", es profunda y definitiva si nos atenemos a la tesis fundamental; pero gran parte de su texto debe desecharse, puesto que induce a una interpretación equívoca y confusa del principio verdadero que allí se establece, acerca de la naturaleza del lenguaje.

Dicho principio declara que: *El nombre es propiamente una imitación de la esencia de las cosas.*

Lo grave es que después de sentar tan justo principio, Platón se pierde en una interminable y fatigosa indagación etimológica, en procura de una *supuesta propiedad de los nombres primitivos*, hasta caer en la superficial interpretación de que "el nombre, o lo que parece, es la imitación de un objeto mediante la voz. El que imita un objeto con la voz, lo nombra al imitarle..." "Y el que llegase a imitar por medio de letras y de sílabas lo que en cada objeto constituye la esencia, ¿no representaría lo que propiamente es cada objeto?"... "El autor de los nombres siempre ha procedido de la misma manera, formando con las letras y las sílabas nombres para designar cada ser; y con estos nombres otros más compuestos, procurando siempre con empeño imitar la naturaleza de las cosas".

Aparte de la notoria superficialidad de la tesis, ningún empeño más ocioso ni estéril como el de buscar las correspondencias entre las voces de las distintas letras del alfabeto con las cualidades y acciones de las cosas existentes, al modo de tantos obstinados partidarios de la seudoteoría de la onomatopeya. El verdadero sentido de la teoría que explica *el lenguaje como una imitación del ser de las cosas* y que Platón recoge maravillosamente en una sola frase: "Basta que la esencia de la cosa domine en el nombre y que se manifieste en él"; el verdadero sentido de la teoría, repetimos, no reside en una *mimesis* externa; en algo así como una copia sonora de rasgos y movimientos sensibles de las cosas. Ni siquiera admitiendo el criterio de Croce de que todo lenguaje humano fué alguna vez poesía, puede aceptarse razonablemente que el nombre haya sido originariamente una *representación simbólica* de la cosa, la sugerencia de lo que nombra a favor de una analogía intrínseca de la voz.

La justa y acabada interpretación del principio sentado por Platón es preciso buscarla en las formas más puras y más logradas de la expresión lingüística, allí donde la palabra es perfecta

y su existencia es más conforme con su naturaleza: *la expresión adecuada del concepto.*

El verdadero origen del lenguaje humano, el principio que lo explica, está en el fin cumplido del mismo, en la forma más depurada y más excelente de su manifestación. El fin realizado, el mejor ser de una cosa o de una acción, es su verdadero principio y real comienzo, porque en vista de ese término se dió el primer paso y todos los subsiguientes:

"—Puesto que el nombre es un instrumento, cuando nombramos, ¿qué hacemos?

—Eso es lo que yo no puedo explicar.

—¿No nos enseñamos algo los unos a los otros, y no distinguimos, por medio de ellos, las maneras de ser de los objetos?

—Luego el nombre es un instrumento propio para enseñar y distinguir los seres, como la lanzadera es propia para distinguir los hilos del tejido.

—Luego no es árbitro todo el mundo para poner nombres, sino que lo es sólo el verdadero artífice de nombres; y éste es, al parecer, el legislador, de todos los artesanos el que más escasea entre los hombres.

—Por consiguiente, es preciso que el legislador sepa formar con sonidos el nombre que conviene naturalmente a cada cosa; que forme y cree todos los nombres, fijando su mirada en el nombre en sí, si quiere ser un buen instituidor de nombres. Porque todos los legisladores no formen cada nombre con las mismas sílabas, no por eso debe desconocerse esta verdad. Todos los herreros no emplean el mismo hierro, aunque hagan el mismo instrumento para el mismo fin. Sin embargo, con tal de que reproduzcan la misma idea, poco importa el hierro, siempre será un excelente instrumento, ya se haya hecho entre nosotros o entre bárbaros".

Poco importa, en verdad, el hierro con que están hechos los nombres, porque aquí la materia es tan dócil y tan sumisa a la acción informadora y dominadora de la inteligencia, que pierde todo lo que de suyo es como materia, como sonido articulado, para convertirse *en signo* de aquélla y para conservarse en este carácter definitivamente. Todo lo que la voz es y vale, es lo que el pensamiento ha puesto en ella; aquí lo interior domina lo exterior hasta el punto de imponerse entera y absolutamente. El lenguaje que no se entiende es un caos y confusión de sonidos sin sentido alguno;

de apetitos y de intereses sensuales. En esta política destituída de la metafísica, la prudencia no es más que habilidad para acomodarse a las circunstancias y elasticidad suficiente para negociar y pactar con los extremos opuestos.

Tiene sobrada razón Ortega y Gasset cuando contrapone como tipos antagónicos, el filósofo y el político, claro está que pasa por alto el caso Sócrates o *la política que se funda en la filosofía,* en el poder de formación, en la fuerza educativa de la filosofía que disciplina las almas en las virtudes éticas sobre las cuales apoya la República:

"Al intelectual de casta le sobrecoge siempre ese don de la mentira que posee el gran político. Tal vez, en el fondo, envidia esa tranquilidad prodigiosa con que los hombres públicos dicen lo contrario de lo que piensan, o piensan lo contrario de lo que están viendo sus propios ojos. Esta envidia descubre ingenuamente la virtud específica del buen intelectual. Su existencia radica en el esfuerzo continuo para pensar la verdad, y una vez pensada, decirla, sea como sea, aunque le despedacen. Este el máximo de acción que al intelectual corresponde: una acción que es, en rigor, una pasión. El hombre de pensamiento no puede aspirar a otra forma de heroísmo que el martirio.

...el gran político cuando miente, en rigor no miente, porque no está adscripto intimamente a nada determinado. Las palabras y dentro de ellas las ideas, son para él tan solo instrumentos.

"... viceversa; no acertará a ver la realidad íntima de los demás; sólo percibirá de ellos su facción utilizable. "Yo no puedo excomulgar a nadie —decía Mirabeau—. En verdad, todo me parece bien: los sucesos, los hombres, las cosas, las opiniones; todo tiene un asa, un agarradero". La expresión es certera: el grande hombre político todo lo ve en forma de asa". (Ortega y Gasset: "Mirabeau o el Político").

No se ve bien la coherencia lógica con lo que acaba de exponerse acerca del político, lo que se lee ulteriormente en el ensayo de Ortega, en el sentido de que la teoría no está excluída en su formación, tanto que "a la acción tiene él que preceder una prodigiosa contemplación; sólo así será una fuerza dirigida y no un estúpido torrente que bate dañino los fondos del valle".

No se comprende que la *visión intelectual* deba especificar y dirigir la acción y que, al mismo tiempo, no sea más que un ins-

trumento, algo como asa, en manos del político. Es del más puro linaje socrático, la ajustada y precisa sentencia de Leonardo que cita Ortega: "La teoria é il capitano e la prattica sono i soldati".

La verdad es que la política se aleja cada vez más de la Sabiduría y se hace política ideológica o utópica. Es un hecho evidente que la vida contemplativa ha sido proscripta de la República y que la teoría no es más que un instrumento de la práctica. La interpretación marxista de la *idea* como mera ideología que refleja apetitos e intereses de grupos siempre circunstanciales, o como hipótesis de trabajo para la ciencia experimental, se ha impuesto universalmente y tiene hoy la aprobación unánime de las academias científicas. Es lo que puede llamarse con propiedad, la "bolchevización" de la inteligencia occidental.

Así como Marx afirma que la conciencia de clase será adquirida por el proletariado en su lucha de reivindicación social, la pedagogía dominante tiene como lema: "aprender haciendo", como quien dijera, aprenderlo todo por medio de la lucha con los elementos, poniendo las manos uno mismo en la materia experimentable. De este modo, todo lo que no se puede ver, ni tocar, ni manejar con las manos o con algún aparato, queda afuera de la ciencia y de la vida; así el alma y todo lo que concierne a su espiritualidad y a los valores y bienes que le son propios.

En ningún otro momento de la historia de Occidente fué más inactual el magisterio de Sócrates, maestro de política. *La educación, la verdadera educación del hombre* ocupa cada vez menos lugar y tiene cada vez menos importancia en la gestión política, a pesar de que se multiplica cada día el número y la diversidad de las escuelas.

La educación disminuye a medida que el tiempo escolar en la vida del hombre aumenta progresivamente. La explicación de esta aparente paradoja es fácil: *la economía absorbe la política hasta el punto que la educación y el derecho no son más que funciones económicas.*

La filosofía acreditada, la ciencia, la legislación y la instrucción pública son ramas de la Economía Política, al menos en la orientación y contenido que tienden a prevalecer en todas partes.

Lucha contra el analfabetismo, enseñanza del cálculo, conocimientos generales, habilitación en los oficios, títulos profesionales, responden principalmente a las exigencias de la economía contemporánea bajo el signo de la urbe industrial y mercantil. La religión,

la moral, la historia y las bellas artes asumen, en el mejor de los casos, un valor complementario, por cuanto *la formación filosófica, el eros platónico,* ha sido radicalmente suprimido de la educación del ciudadano y, sobre todo, la clase dirigente.

La concepción platónica de la política, cuyo ejemplo viviente es Sócrates, reposa en este principio: *la filosofía es la substancia de la acción política, su contenido de verdad y su real dirección.*

Fuera de la filosofía, la política no es más que adulación; halago de los sentidos o látigo que se levanta amenazador sobre el gran animal; exclusivo cuidado del placer y del dolor sin la menor preocupación por el mejor ser de la ciudad y del ciudadano.

La política que Sócrates realiza hasta el fin y cuya suprema victoria está en el fin, se define en *"el cuidado del alma".*

Cuidado del alma en lugar de cuidado del cuerpo; cuidado del bien del alma antes que del bien material, porque este último es una añadidura del primero. Esto quiere decir que el problema fundamental de la política es *la educación y no la economía o el derecho;* es decir, preeminencia teoría sobre la práctica de la verdad en la realización del bien.

De ahí que el poder político exige para su correcto ejercicio *el poder sobre sí mismo.* Es el problema de Alcibíades que hemos considerado oportunamente.

Y esa autonomía moral que es el imperio sobre sí mismo, no es más que la liberación del alma en el cuerpo, el rescate de su espiritualidad para el empleo del animal por el hombre.

El punto más importante de esta política soberana que edifica la República con la estructura *de la soberanía del alma sobre sí misma,* es que la libertad moral y la virtud resultan de la *disciplina lógica,* del ascetismo de la inteligencia dominadora de la subjetividad y de la contingencia.

Fronesis denomina a Platón a esa fuerza moral de la verdad; a esa prodigiosa eficiencia del saber esencial para crear en el bien y en la belleza. De ahí su profunda teoría acerca de que la Virtud es *sabiduría* y que todas las formas del amor al bien son esencialmente manifestaciones del amor a la verdad, de la filosofía.

La contemplación de la Verdad, la pura y profunda comprensión de lo que es, es la que despierta en el alma las grandes pasiones, el entusiasmo arrebatador de un gran deber, donde la idea verdadera asume la forma del ideal que tiene que ser realizada.

El mismo eros que perfecciona la virtud interior del alma, levanta el edificio exterior de la República, configurando sus instituciones en la estructura moral de aquélla. La perfección y la corrupción de la política refleja la perfección y la corrupción del individuo.

Mientras la multitud o el individuo apetecen el bien en la forma de la salud, de la riqueza, de la belleza, del poder, de la justicia, sin el conocimiento de la esencia y de lo que es mejor en sí, no hacen más que dirigirse y entregarse a meras apariencias del bien, labrando su propia infelicidad y destruyendo la Ciudad que quisieran consolidar y robustecer. En cambio, "cuando la preferencia del bien, *que la razón nos inspira,* se apodera del alma entera, se llama sabiduría" (Fedro); y el alma crea en la belleza porque está arrebatada por el verdadero amor filosófico que ella tiene de sí misma, de su naturaleza lógica cuya virtud primera es *ser verdadera y veraz.*

Comprender lo mejor de sí mismo, lo mejor de los otros seres y lo mejor de todo lo que existe; en otros términos, conocer lo que es y vale cada cosa, es preferirla y quererla en su justa proporción. Comprender lo que somos importa adquirir la fuerza suficiente para querer existir con la más perfecta adecuación a la propia esencia; por esto es que aspiramos con toda alma a la eternidad en todo; no hacemos otra cosa que preferir lo que en verdad somos, lo que sabemos esencialmente de nosotros mismos.

La educación filosófica es la verdadera educación, la única educación posible del hombre y el fundamento necesario de toda política realmente constructiva.

El Bien Común se proyecta en la dirección necesaria del amor filosófico que el alma se tiene a sí misma, y que es la preferencia de su verdadero ser y una real superación del ordinario amor propio, el egoísmo vulgar de los pequeños.

De donde resulta la naturaleza metafísica de la virtud política y que no hay pedagogía, en sentido propio, que no sea *filosofía.*

y el lenguaje que se entiende es un orden y una distinción de palabras significativas.

"El nombre es una imitación de la esencia", quiere decir que contiene una *semejanza* de la cosa; pero se trata de una semejanza ideal, intencional, universal y abstracta, que lleva el nombre como su *significación idéntica.*

Claro está que la palabra viva es más que su *significado lógico,* puesto que también expresa el estado de alma del sujeto que la pronuncia; no sólo representa lo que la cosa es, sino también lo que el alma siente al expresar lo que es. Mas toda palabra verdadera encierra una música infinitamente sugeridora, tanto como la luz y el color de la expresión pictórica, y la plástica de la escultura y la disposición de la arquitectónica; es decir, todos los medios y recursos expresivos de las otras artes bellas, pero lo substancial en la palabra, es el pensamiento de lo que es, la esencia aprehendida y comprendida de las cosas; aquello que hace que las palabras sean las cosas mismas.

"La palabra es la existencia más alta y verdadera del pensamiento. Sin duda, nos podemos perder en una fluencia de palabras sin aprehender la cosa. Pero la falta está en el pensamiento imperfecto, indeterminado y vacío, no en la palabra. Si el verdadero pensamiento es la cosa misma, la palabra lo es también cuando está empleada por el verdadero pensamiento. La inteligencia colmándose de palabras, se colma también de la naturaleza de las cosas" (Hegel. "Filosofía del Espíritu", agreg. al 463).

En el prefacio a la segunda edición de su Lógica, el mismo Hegel insiste sobre uno de los grandes defectos de su época, que ha llegado a ser aberración en la nuestra; apenas si se recuerda que lo que distingue al hombre del animal, *es el pensamiento.* La política y, principalmente, la educación han olvidado que el hombre es un animal racional y que, por lo tanto, la lógica es su misma esencia.

Todo lo que el hombre convierte en propia substancia, todo lo que asimila en su interior en la forma inmaterial de una representación suya, queda investido en la nueva existencia del lenguaje; existe de nuevo en la palabra. Por la virtud lógica, nos asimilamos y llegamos a ser las cosas mismas que nos representamos y que nombramos; de ahí que sea como una semejanza en nuestra alma del Verbo creador que nos confiere el privilegio soberano de una

recreación, de una reproducción ideal de los seres existentes en la naturaleza.

Puesto que la palabra verdadera y bella, la palabra que nombra realmente, es una imitación de su esencia, se comprende que sea mucho más difícil *hablar* sobre una cosa determinada que *hacerla.* Hablar es afirmar lo que la cosa es, definirla, recrearla idealmente en su mismo ser, revelar su *ser en sí;* hacer una cosa, en cambio, es producirla materialmente en vista de un uso, de una finalidad exterior a ella misma, *ser para otro.*

Hacer una cosa no exige saber lo que ella es en sí misma, puesto que sólo tiene en cuenta tal o cual faz aprovechable de dicha cosa. El saber delimitado y circunscripto por el hacer, es una forma disminuída de inteligencia, tan disminuída y apartada de su finalidad intrínseca, que es apenas una sombra de ciencia.

Hablar con adecuación, con propiedad y con desenvoltura sobre una cosa determinada es una *sabiduría;* hacer una cosa, saberla hacer meramente, no es nada más que una *habilidad.* El señorío de la palabra que es la cosa misma, supone la posesión de la platónica ciencia del *ser en sí.* He aquí el fundamento necesario de toda verdadera Retórica:

"Creemos los nombres.
Derivarán los hombres.
Luego, derivarán las cosas.
Y sólo quedará el mundo de los nombres,
letra de amor de los hombres,
del olor de las rosas.
Del amor y de las rosas
no ha de quedar sino los nombres.
¡Creemos los nombres!

. . . . . .

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ.

10ª CLASE

El diálogo Parménides o de las Ideas, junto con el Teetetos o de la Ciencia y el Sofista o del Ser, integran una unidad de pensamiento y de estilo dentro de la obra de Platón, que les asigna un lugar propio e inconfundible en el conjunto. No sólo coinciden

en el objeto, sino que la forma de exposición asume un rigor lógico, un carácter abstracto y universal, que los distingue fundamentalmente de la manera platónica habitual. Ninguna concesión a la fantasía poética; nada de mitos ni de alegorías; una estricta formalidad científica que se corresponde plenamente con la *naturaleza lógica* del asunto que trata: *el pensamiento como tal o las ideas* y, por lo tanto, *el problema de la Verdad.*

Claro está que la pura especulación o teoría es la tarea práctica por excelencia en el hombre que es un animal lógico, racional, metafísico. Apenas si se entiende en el día de hoy que el hombre no se distingue de los animales ni por el trabajo productor de bienes socialmente útiles, ni por la administración previsora de sus necesidades materiales, ni por la cooperación y solidaridad sociales, ni por la civilización y el progreso, *sino por el pensamiento y la Verdad.* No somos bestias irracionales y menos máquinas artificiales por nuestra vida de pensamiento, por nuestra condición metafísica. Por esto es que tratar al hombre como una bestia o como una máquina, constituye, ante todo, una supina ignorancia de lo que el hombre es y el peor de los males.

El espíritu teórico, doctrinario, principista, es lo realmente práctico en el hombre, aunque pueda degenerar en intelectualismo inoperante y estéril; el peligro no está en el exceso de teoría o de doctrina, sino en la mala teoría o en la simulación doctrinaria del practicismo a todo trance que pretende imponer como teoría válida la negación misma de la teoría y de la verdad, cuando declama a la manera de nuestro Sarmiento: "Hacer las cosas: hacerlas mal, pero hacerlas".

Esto significa odio a la inteligencia, un incurable resentimiento contra el saber fundado, contra la verdad demostrada; y la pretendida sustitución de la teoría por una praxis ciega y arbitraria, movida por el corazón o por un instinto adivinatorio que reivindican para sí todos aquellos que no se han sometido a la disciplina del saber y de la verdad.

Así como se ha ensayado una *ciencia de hechos* con el pomposo nombre de ciencia positiva o de positivismo científico, se propugna una *política de hechos* que quiere ser un realismo político. En otros términos, se pretende olvidar que toda verdadera ciencia es, ante todo, un *sistema de ideas o de razones;* y que la política se ocupa primordialmente de las ideas, es decir, de las razones para obrar en las circunstancias dadas o de los ideales que deben ser realizados.

El hecho humano —psíquico, social, histórico, espiritual— es algo que está embebido en la idea y que se determina en la idea; y la idea en cuanto es dirigente, puesto que no se ha realizado todavía en el hecho, asume la forma del *ideal* o de la razón de nuestro deber. La constitución ideal de la República es el fundamento de toda política realista; sin duda que la práctica exige tener en cuenta todas las circunstancias de hecho, pero lo principal es que el hombre encargado de obrar tenga una idea clara, precisa y bien fundada de lo que tiene que hacer.

Observa Chesterton, con sobrada razón, que "la Reforma, especialmente en Inglaterra, fué, sobre todo, el abandono de la regulación del mundo por ideales y hasta por ideas... se establecieron ciertas cosas muy formidables llamadas hechos... y los reformadores se propusieron dirigir el reino solamente por hechos... que si bien son sólidos mientras duran, la fatalidad quiere que no duren. Sólo las ideas duran".

Nada más funesto que confundir la tarea del político con la del ingeniero; este último tiene también que ver con ideas o razones, pero se trata de ideas y razones exteriores a las cosas que construye; el político, en cambio, se ocupa de ideas y de razones que son interiores al sujeto que debe realizarlas y responder de ellas. Si el ingeniero se equivoca o falla en la obra material y externa que ejecuta, es la cosa construída la que sufre; pero la obra del político se traduce en perfección o corrupción, en elevación o degradación del hombre mismo.

Es el alma la que asume todo el valor de la acción política; de ahí que no se debe ensayar o experimentar con las almas como sobre una materia exterior cualquiera. Es una verdadera necedad y, además, una iniquidad pretender que se haga, aunque se haga mal; aquí es imprescindible *saber lo que se hace y para qué se hace.* La incompetencia no es solamente ignorancia, sino la mayor de las inmoralidades.

La misión del político, tal como la concibe Platón, *es el cuidado de las almas;* y cuidar las almas importa, sobre todo, el cuidado de las ideas. Debe tenerse muy presente siempre que todas las cosas se convierten en algo interior, en algo del alma, en la medida que son asimiladas por ella en una representación abstracta, en una idea o concepto. Mientras el ser de las cosas existentes está envuelto, por así decir, en la materia, en la materia sensible e individual de su existencia exterior, es algo que permanece ajeno, extraño e in-

comunicado con el alma aun cuando sea *sentido* por ella; el alma que siente llega a ser las cosas sentidas, pero de un modo inmediato, exterior y a través de la materialidad de las cosas y del propio cuerpo. El alma que piensa, que tiene la idea de la cosa, que posee abstracta y universalmente su razón de ser y de existir; el alma que posee el concepto y la definición de lo que es y que puede nombrarlo con propiedad, ha devenido la cosa misma en su intimidad esencial; está en su propia entraña y en posesión de su secreto. De ahí que el *dominio de las ideas* sea el más perfecto dominio de los seres, el verdadero señorío sobre el mundo y sobre las almas. ¿Qué imperio puede reivindicar el hombre sobre los otros hombres y sobre las cosas, fuera de la *teoría y de la verdad?* ¿Qué otra ocupación humana puede ser más fecunda y más rica en consecuencias prácticas, que la ocupación en las ideas?

La política se inicia históricamente en la Grecia clásica, porque allí el hombre se elevó a la conciencia filosófica, al punto de vista de la teoría; porque allí fué capaz de un pensamiento libre y dominador. La lógica, disciplina metafísica de las ideas, es el fundamento mismo de la política, tanto para Platón y Aristóteles como para Hegel, Marx y Lenín. No es la expresión de un mero capricho ni cosa que se deba apreciar como meramente accidental el que Lenín recomiende expresamente en su testamento el estudio de la Lógica de Hegel; se trata de una apreciación acertada y oportuna sobre la trascendencia política de la *teoría de las ideas, de la ciencia del pensamiento puro.*

¿Acaso el Materialismo Histórico, que no es más que una *ideología* falaz, una idea ficticia o la apariencia de un ideal, no ha llegado a ser una fuerza política formidable, un movimiento social que lo va arrollando todo en su marcha?

Nosotros, que reivindicamos la necesidad de una política fundada en la metafísica, única política realista, consideramos que es una exigencia primordial en el estadista saber pensar, es decir, manejar con desenvoltura ideas y razones. No puede haber verdadera política sin filosofía; de ahí que el Parménides, a pesar de su carácter estrictamente especulativo, tenga la mayor importancia política, por cuanto la verdad más abstracta es la que tiene más alta significación práctica. Se comprende que así sea, puesto que este diálogo *se ocupa de las ideas, es decir, de la verdad de la realidad*; y no es pura coincidencia que el empresario de la Revolución Rusa, el práctico Lenín, recomiende en su testamento el es-

tudio de la Lógica de Hegel, como el tratado fundamental de la dialéctica revolucionaria según su criterio marxista. La Lógica de Hegel es como el Parménides, una teoría de la Idea, una especulación pura acerca del proceso interno del pensamiento.

Corresponde advertir que la izquierda hegeliana a la què pertenecen Marx y Lenín, interpreta unilateralmente el método dialéctico hasta hacer de *la negación y de la contradicción* la verdad misma de la realidad natural e histórica. Nuestra cita responde exclusivamente al propósito de destacar la trascendencia política que se le reconoce y asigna a la más abstracta de todas las ciencias, aquella que opera en el plano de la reflexión segunda y se ocupa del pensamiento como tal. Ningún testimonio más rotundo que el de los doctrinarios y realizadores del Materialismo Histórico, a pesar de sù pretendido menosprecio de las ideas.

La vida de la idea reposa en la identidad del ser; no habría representación ni habría nombre de nada, si el ser que pensamos y que decimos no fuera idéntico, no fuera uno y el mismo. La verdad es el ser; o como lo expresa Parménides: *el pensamiento es el ser.* Quiere decir que la *idea* es la verdad de la realidad y, por lo tanto, que el ser es la realidad de la verdad.

Tal fué el grande y decisivo descubrimiento del filósofo Parménides que expone en un famoso poema, cuyos fragmentos principales han llegado hasta nosotros. Tiene importancia suma considerar previamente las partes más significativas del poema para la mejor inteligencia del diálogo de Platón.

Se trata de un análisis riguroso de los atributos del *ser* real y verdadero que Parménides identifica con el *pensamiento* mismo hasta confundirlos absolutamente. El comentario del texto nos permitirá distinguir el sentido de la verdad que encierra y los equívocos que puede provocar y que, en efecto, ha provocado.

"No ha sido antes, ni será tampoco, puesto
que es ahora, todo entero a la vez.
Uno, continuo. ¿Qué nacimiento le buscarías?
¿De dónde, de quién habría evolucionado?
Jamás de lo que no existe, pues no te dejaría
decirlo ni pensarlo. No se puede decir ni pensar
lo que no es. ¿Qué necesidad, por otra parte,

lo haría surgir más tarde o más temprano,
tomar su vuelo de la nada e impulsar?
Así tiene que ser absolutamente o no ser
en absoluto.
.. ..
¿Cómo, en la sucesión del tiempo, podría
llegar a existir el ser? ¿Cómo, una vez,
podría haber venido?
Pues si deviene, no es y no es jamás
si un día debe llegar en que será.
Así se anula el génesis; así desaparece la muerte.
.. ..
No es divisible, porque es todo entero homogéneo.
No hay aquí nada más que pueda romper
su continuidad.
Ni allí algo menos; todo está colmado de ser.
Así todo es continuo: el ser se estrecha con el ser.
.. ..
Lo mismo permaneciendo lo mismo, en sí mismo reposa.
Y de esta suerte, inmutable, se demora en
el mismo lugar; pues la potente Necesidad
lo mantiene en el límite que ciñe su contorno.
Tampoco puede ser inacabado,
pues no le falta nada; de lo contrario, le faltaría todo.
Lo que es pensado es lo mismo en virtud de lo cual
[hay pensamiento;
pues, sin el ser en que se encuentra expresado
no encontrarás el pensar. No hay nada, ni
habrá otra cosa fuera del ser, porque el Destino
lo ha encadenado en una integridad cerrada
e inmóvil. Así que no es más que puro nombre,
todo lo que los mortales han instituído, confiando
en que era verdadero:
Nacer y perecer, ser y no ser,
y cambiar de lugar y variar de aspecto.
Además, porque el límite lo termina, es acabado
de todas partes; semejante a la masa de una esfera
[bien redonda;

del centro, en todos los sentidos, igualmente potente;
pues ni más grande ni menor podría ser en una o en
[otra parte.
. . . . . .
Ni más fuerte aquí, ni menos fuerte allí; es todo en-
[tero igual.
Así en todas partes igual, se extiende indeferencia-
[do hasta sus límites.
. . . . . .

En rigor, el texto que acabamos de transcribir gira en torno de la *unidad del ser* y del *pensamiento de la unidad.* La unidad es el atributo primero, universal, trascendental, del ser, y de ella deriva *su verdad* en el pensamiento y *su perfección* en la existencia real.

La continuidad, la integridad, la totalidad, la mismidad y la inmovilidad son otros tantos nombres de la unidad. No podemos pensar ni decir nada que no tenga *la forma de la unidad.*

Todo lo que se encuentra dividido, es decir, en la forma de un múltiple, es impensable y no puede tener un nombre, *porque no es.*

Nos referimos negativamente a la unidad del ser cuando declaramos que es indivisible o que no está actualmente dividido. Sin dejarnos llevar por los excesos del eleatismo, o sea, del inmovilismo de Parménides, apreciamos que la nota dominante en su poema consiste en la reiteración de que *todo ser es uno y el mismo.* Quiere decir que Parménides insiste en el principio de identidad, en la afirmación absoluta del ser uno e indiviso que está implicada en todo pensamiento.

Es verdad tan sólo *lo que es* y, por lo tanto, el ser que es uno y el mismo, que es una naturaleza determinada, definida, inmóvil, que lo constituye propiamente, puede ser pensado y nombrado. La condición necesaria, imprescindible, que hace posible el pensamiento de un ser determinado, es su proyección intencional sobre el ser que es simplemente, el absoluto Ser que Parménides se esfuerza por explicar, enumerando sus atributos en extrema y radical contraposición con la movilidad, contingencia y particularidad de la mera apariencia sensible.

El ser en la medida de su perfección como tal, es uno y el mismo, inmóvil e indivisible; y en esa misma medida es inteligible

y configura la verdad de una idea. Dividirse y multiplicarse es dejar de ser y hacerse opaco a la inteligencia.

En cualquier orden del ser físico o moral, la división y la dispersión es tanto como la pérdida del ser, como dejar de ser lo que se es.

La profunda, definida y definitiva verdad que enseña el poema de Parménides, es la identidad fundamental que todo ser tiene consigo mismo y que se expresa en el principio: *Todo ser es uno y el mismo.*

11ª CLASE

Si nuestra comprensión de lo que es tuviera el carácter de una visión simple, directa, total y exhaustiva de su objeto, no habría posibilidad de error y, por lo tanto, no se plantearía el problema de la Verdad; tampoco hablaríamos de un aumento del saber, ni de una inteligencia que progresa en el sentido de la claridad y de la distinción, o que profundiza en la misma realidad definida e inagotable. Comprender sería *intuir* de un modo inmediato y acabado lo que las cosas *son en sí,* como quien sacara de su interior, de la actividad espontánea de su inteligencia, la especificación y la distinción propias de cada ser, la determinada esencia que lo constituye en propiedad.

Tan sólo una inteligencia intuitiva en ese grado tiene acceso directo a la intimidad de las otras cosas y es capaz de objetivarla en ella misma, sin la menor presión externa, sin recibir nada de afuera.

Hemos insistido en clases anteriores sobre el grado mínimo de *intuitividad* de nuestra humana inteligencia; cuyo único haber innato es la *forma universal del ser,* el tipo universal e indeterminado de inteligibilidad, que necesita especificarse con el ser propio, con la inteligibilidad determinada, de cada cosa. Esto significa que tenemos que recibir de los seres que existen fuera de nosotros, *la forma que los constituye intrínsecamente, abstrayéndola de la sensación, de lo dado sensiblemente en nosotros.*

Puesto que el *poder intuitivo* de nuestra inteligencia alcanza tan sólo a la forma universal de la realidad, para comprender lo que cada cosa es, nos es preciso vaciar idealmente en el molde del ser absoluto aquello que recibimos por medio de los sentidos, es

decir, la apariencia sensible de la cosa exterior. Debemos, pues, reconstruir según el modo abstracto y universal del pensamiento, aquello que *es en sí y por sí,* pero manteniendo su identificación con la apariencia sensible y externa.

Comprender es afirmar objetivamente lo que una cosa es, mediante la síntesis de su apariencia con su esencia, de la sensación con el ser, de su múltiple manifestación sensible con su ser uno y el mismo; esto es, especificando y concretando para cada cosa determinada (mineral, planta, animal), el principio de identidad que dice: *Cada cosa es una y la misma, o cada ser es lo que es.*

Así, el *agua es agua y el alma es alma*; lo cual quiere decir que el agua es una y la misma agua en una gota, en una nube, en la nieve o en el mar; y que el agua no es oxígeno ni hidrógeno, ni es, en rigor, H_2O, porque el agua deja de ser agua cuando hacemos pasar una corriente eléctrica y obtenemos hidrógeno y oxígeno. Es como si dijéramos que Juan vivo es el cadáver de Juan, porque cuando se va la vida queda algo que era de Juan cuando estaba animado.

Así también el alma es alma, lo cual significa que es una y la misma alma cuando piensa, cuando siente y cuando quiere; cuando se perfecciona y cuando se corrompe; y que el alma no es el cuerpo, a pesar de su unión substancial y de que lo necesita para existir y para obrar y para expresarse.

Comprender es identificar idealmente, con la verdad del juicio, una multiplicidad en una unidad; es reconocer una estabilidad debajo de toda mudanza; es afirmar que en el pasaje a otro, hay algo que permanece en sí mismo o, de lo contrario, deja de ser enteramente.

No es que la inteligencia unifique en su representación interior, *en la idea,* una multiplicidad que de suyo carece de real unidad; no es que ella inmovilice en su molde abstracto y universal, la concreta y singular movilidad de los hechos que no tendrían ninguna fijeza ni constancia en sí mismos. La síntesis del juicio no hace más que unir, lógicamente, lo que está unido en la realidad; compone en el pensamiento objetivo la identidad de la apariencia múltiple y variable con la esencia una y la misma en lo real existente, sobre la base de la composición primordial del dato sensible, contingente y relativo con el ser inteligible, necesario y absoluto que expresa el *principio de identidad,* principio supremo de la realidad y de la verdad.

El plano de la *idea* es otro que el plano de la *sensación*, pero coinciden en su común referencia *al otro en tanto que es otro;* la idea refiere al otro como aquello *que es en sí y por sí mismo;* la sensación refiere al otro como *alteridad en el espacio y en el tiempo.*

Claro está que la alteridad espacio temporal, importa una objetividad disminuída, por cuanto se constituye como mera exterioridad recíproca entre el sujeto que siente y la cosa sentida; en cambio, la alteridad de la esencia, la alteridad de lo que *es en sí y por sí*, importa que todo objeto de nuestra inteligencia posee una unidad interna, *una forma determinada* que lo constituye propiamente. Y esta forma, esta unidad inteligible de lo que es, no se confunde con la unidad numérica de la individuación exterior que percibimos por los sentidos: es la diferencia que media entre la *unidad de forma* que hace que el caballo sea caballo y *un* caballo entre muchos caballos. Ser caballo *es ser uno* de distinto modo que ser uno de los mil caballos de este rodeo.

El diálogo Parménides o de las Ideas se propone, justamente, demostrar que la realidad de esta *unidad esencial*, de esta forma en que se constituye cada ser, es el fundamento mismo del conocimiento y de la verdad.

El diálogo de Platón no es más que una profundización, un esclarecimiento y una mayor precisión del poema de Parménides que hemos comentado en la clase anterior.

Así como lo uno y lo múltiple, lo igual y lo desigual, lo semejante y lo desemejante, parecen coincidir en cada objeto sensible, relativizando su condición de innumerables maneras, puesto que puede ser enfocado desde perspectivas infinitas y bajo infinitas relaciones con los otros objetos y consigo mismo; se trata de averiguar si en ese mundo de las ideas o de las formas participadas ocurre lo mismo que entre los sensibles participantes; es decir, si todas aquellas oposiciones que se resuelven finalmente en la de lo uno y lo múltiple, tienen lugar entre las ideas, entre los objetos inteligibles o esenciales.

Claro está que en el plano sensible que es el de los accidentes y el de las circunstancias, las oposiciones juegan en la superficie de todas las cosas, en la exterioridad recíproca de todas las determinaciones ceñidas por el espacio y el tiempo. Sea en la coexistencia o en la sucesión todo lo que aparece acusa una declinación visible hacia lo otro como tal; hacia lo ajeno, lo contrario, lo opuesto, en un incontenible abandono de sí mismo. De ahí que *el movimiento*

sea el carácter de lo sensible y externo; la forma del *pasar a otro,* siempre a otro, de ser en otro o desde otro, es la exclusiva forma que revisten los rasgos de las cosas en su mera apariencia sensible. Más todavía, no hay propiamente cosa, estabilidad ni consistencia ningunas; no hay más que una movilidad perpetua, una continua mudanza, cambio y devenir infinitos. Por este camino heraclinato se llega a la confusión de todo con todo, a la materia indeterminada y amorfa, al caos final; la inteligencia se pierde en sí misma en la pendiente de la exterioridad, allí donde nada *queda en sí mismo, donde nada permanece uno y el mismo a través del pasar a otro;* allí donde el ser uno, continuo, entero, inmóvil e inmutable de Parménides parece disolverse en la superficie de las cosas y en la superficialidad de la mirada.

Esto significa que *sin las formas* o *ideas* no hay realidad ni verdad de nada. Tiene que haber un sentido de la *unidad* que tiene prioridad, que es anterior y superior al mero sentido numérico, al *uno* de la cantidad que hunde sus raíces en la materia que no es de suyo, nada que sea en sí y por sí. Tiene que haber un sentido de la unidad más real y verdadero que el de este uno que sólo distingo al lado del otro, fuera del otro, como este grano de trigo de estos otros granos de trigo.

¿Qué sería del ser, de la realidad y de la verdad, si no hubeira otro *uno* fuera del que concreta la individuación externa y material y que inicia la serie abstracta de la numeración matemática?

¿Qué sería de la Belleza, de la Justicia y del Bien, si no hubiera más que el uno entre muchos, el uno de la multitud?

El poema de Parménides es más profundo, más rico de significación y de sugerencias de lo que aparece a primera vista. Acaso hemos advertido ya, que si bien la *unidad* no es más que el atributo del ser en el poema, en torno suyo gira todo el pensamiento de Parménides, así como es el objeto exclusivo del diálogo que comentamos.

Es evidente que la *unidad del ser* que se expone en el poema, a pesar de excluir absolutamente de sí misma toda multiplicidad y todo cambio, se va perfilando idealmente en el contraste vivo y dramático con su negación; se va destacando con toda la firmeza de sus rasgos y con toda la fuerza de su presencia, sobre el rechazo polémico de su contrario, sobre el fondo de la oposición lógicamente refutada y vencida. De tal modo que la vida del pensamiento se desarrolla también en la tensión permanente de lo uno y de lo

múltiple, de lo semejante y de lo desemejante; *pero aquí no es en beneficio de la multiplicidad, sino de la unidad del ser.*

La inteligencia comprende en la medida que asciende en la dirección de unidad absoluta, *la unidad de la forma que es en sí y por sí,* superando a cada paso la multiplicidad de las diferencias y de las oposiciones. En lugar del uno que pasa siempre al otro de la exterioridad sensible, tenemos ahora una unidad que permanece en sí misma a través de la múltiple diferenciación. No es el *otro que absorbe al uno,* como le acontece al uno vacío e indiferente de la cantidad, *sino el uno que absorbe al otro, a la multiplicidad en este plano de la unidad inteligible, de la unidad esencial de las cosas reales, de la unidad de la forma que hace que el agua sea agua y que el alma sea alma: la unidad del ser en sí y por sí.*

Cabe preguntarnos ahora si hay formas de todas las cosas o si tan sólo de algunas y de otras no.

Por lo pronto, parece indiscutible que existe una realidad definida, distinta y separada para la Belleza, la Justicia, el Bien y para todas las ideas análogas.

"¡Oh, Sócrates! Será poco cuanto se diga de tu celo por las discusiones filosóficas. Pero díme: ¿distingues, en efecto, como acabas de decir, de una parte las ideas mismas, y de otra, las cosas que participan de las ideas? ¿Te parece que existe una semejanza en sí, independiente de la semejanza que poseemos; y lo mismo respecto de la unidad y de la pluralidad, y de todas las demás cosas que Zenón nombró antes?

Sócrates. — Sí, ciertamente.

Parménides. — ¿Y quizás existe también alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, de lo honesto y de las demás cosas semejantes?

Sócrates. — Sí".

En cambio, no parece tan indiscutible que exista "una idea del hombre distinta de nosotros mismos y de todos los que existimos; en fin, una idea en sí del hombre, del fuego, del agua".

"*Sócrates.* — Parménides, me he encontrado muchas veces en gran perpejlidad tratándose de estas cosas; no sabiendo si era preciso juzgar de ellas como de las precedentes, o de otra manera".

Y es no sólo discutible, sino hasta ridículo, hablar de la existencia de una forma separada e independiente para ciertas cosas,

sea el carácter de lo sensible y externo; la forma del *pasar a otro,* siempre a otro, de ser en otro o desde otro, es la exclusiva forma que revisten los rasgos de las cosas en su mera apariencia sensible. Más todavía, no hay propiamente cosa, estabilidad ni consistencia ningunas; no hay más que una movilidad perpetua, una continua mudanza, cambio y devenir infinitos. Por este camino heraclinato se llega a la confusión de todo con todo, a la materia indeterminada y amorfa, al caos final; la inteligencia se pierde en sí misma en la pendiente de la exterioridad, allí donde nada *queda en sí mismo, donde nada permanece uno y el mismo a través del pasar a otro;* allí donde el ser uno, continuo, entero, inmóvil e inmutable de Parménides parece disolverse en la superficie de las cosas y en la superficialidad de la mirada.

Esto significa que *sin las formas* o *ideas* no hay realidad ni verdad de nada. Tiene que haber un sentido de la *unidad* que tiene prioridad, que es anterior y superior al mero sentido numérico, al *uno* de la cantidad que hunde sus raíces en la materia que no es de suyo, nada que sea en sí y por sí. Tiene que haber un sentido de la unidad más real y verdadero que el de este uno que sólo distingo al lado del otro, fuera del otro, como este grano de trigo de estos otros granos de trigo.

¿Qué sería del ser, de la realidad y de la verdad, si no hubeira otro *uno* fuera del que concreta la individuación externa y material y que inicia la serie abstracta de la numeración matemática?

¿Qué sería de la Belleza, de la Justicia y del Bien, si no hubiera más que el uno entre muchos, el uno de la multitud?

El poema de Parménides es más profundo, más rico de significación y de sugerencias de lo que aparece a primera vista. Acaso hemos advertido ya, que si bien la *unidad* no es más que el atributo del ser en el poema, en torno suyo gira todo el pensamiento de Parménides, así como es el objeto exclusivo del diálogo que comentamos.

Es evidente que la *unidad del ser* que se expone en el poema, a pesar de excluir absolutamente de sí misma toda multiplicidad y todo cambio, se va perfilando idealmente en el contraste vivo y dramático con su negación; se va destacando con toda la firmeza de sus rasgos y con toda la fuerza de su presencia, sobre el rechazo polémico de su contrario, sobre el fondo de la oposición lógicamente refutada y vencida. De tal modo que la vida del pensamiento se desarrolla también en la tensión permanente de lo uno y de lo

múltiple, de lo semejante y de lo desemejante; *pero aquí no es en beneficio de la multiplicidad, sino de la unidad del ser.*

La inteligencia comprende en la medida que asciende en la dirección de unidad absoluta, *la unidad de la forma que es en sí y por sí,* superando a cada paso la multiplicidad de las diferencias y de las oposiciones. En lugar del uno que pasa siempre al otro de la exterioridad sensible, tenemos ahora una unidad que permanece en sí misma a través de la múltiple diferenciación. No es el *otro que absorbe al uno,* como le acontece al uno vacío e indiferente de la cantidad, *sino el uno que absorbe al otro, a la multiplicidad en este plano de la unidad inteligible, de la unidad esencial de las cosas reales, de la unidad de la forma que hace que el agua sea agua y que el alma sea alma: la unidad del ser en sí y por sí.*

Cabe preguntarnos ahora si hay formas de todas las cosas o si tan sólo de algunas y de otras no.

Por lo pronto, parece indiscutible que existe una realidad definida, distinta y separada para la Belleza, la Justicia, el Bien y para todas las ideas análogas.

"¡Oh, Sócrates! Será poco cuanto se diga de tu celo por las discusiones filosóficas. Pero díme: ¿distingues, en efecto, como acabas de decir, de una parte las ideas mismas, y de otra, las cosas que participan de las ideas? ¿Te parece que existe una semejanza en sí, independiente de la semejanza que poseemos; y lo mismo respecto de la unidad y de la pluralidad, y de todas las demás cosas que Zenón nombró antes?

Sócrates. — Sí, ciertamente.

Parménides. — ¿Y quizás existe también alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, de lo honesto y de las demás cosas semejantes?

Sócrates. — Sí".

En cambio, no parece tan indiscutible que exista "una idea del hombre distinta de nosotros mismos y de todos los que existimos; en fin, una idea en sí del hombre, del fuego, del agua".

"*Sócrates.* — Parménides, me he encontrado muchas veces en gran perpejlidad tratándose de estas cosas; no sabiendo si era preciso juzgar de ellas como de las precedentes, o de otra manera".

Y es no sólo discutible, sino hasta ridículo, hablar de la existencia de una forma separada e independiente para ciertas cosas,

"tales como el pelo, el lodo, la basura y cuanto hay de indecente e innoble".

En verdad, resulta harto problemático suponer la realidad de formas o ideas que son distintas y que existen separadas e independientemente las cosas sensibles que nos rodean y en cuyo contacto permanentemente vivimos.

12ª CLASE

El joven Sócrates no acepta que puedan existir *ideas o formas* separadas con relación a cosas tan deleznables como el lodo, la basura, el pelo, las uñas y otras semejantes; hasta le parece absurdo y ridículo que se llegue a plantear la hipótesis, puesto que de tales residuos no existe nada más que lo que vemos.

Claro está que por una tendencia inherente al pensamiento, por una especie de lógica derivación somos movidos a extender a todos los objetos la condición que sólo es válida para algunos de ellos. En rigor, el equívoco se produce por la confusión entre el régimen del ser en el pensamiento y el régimen del ser en la realidad natural y exterior; pero este Sócrates de su aspirante mocedad, no distingue todavía entre ambos planos y persiste en el error de Parménides de *identificar real y verdaderamente el pensamiento con el ser,* hasta no reconocer más que una sola y misma cosa, donde hay dos en cuanto *al modo de existir de uno el mismo ser.*

La confusión es casi inevitable en todo espíritu demasiado joven en los ejercicios especulativos, por cuanto el contenido de lo que pensamos con verdad, tiene que ser uno y lo mismo que existe con realidad natural y concreta fuera de nosotros. De no ser así, ¿qué tendría que ver aquello que decimos con lo que es realmente? ¿Cómo podríamos nombrar con propiedad alguna cosa para que fuera reconocida siempre una y la misma con dicho nombre?

Hay algo que es *idéntico* entre el pensamiento de lo que es y el ser que es realmente, pero también hay algo que es *diverso,* por cuanto el oro no existe del mismo modo en el pensamiento que en estas monedas relumbrantes sobre la palma de la mano. El oro que existe en mi pensamiento no pesa, ni brilla, ni me invita a gastarlo; pero cuando discurro con propiedad me refiero al mismo oro que tengo en la mano. El agua que está idealmente en mi pen-

samiento no apaga la sed, pero si declaro su ser, es esa misma agua que apaga la sed.

Es notorio, pues, *que el pensamiento y el ser son uno y lo mismo en cierto sentido;* y que no son ni uno ni lo mismo en otro sentido. De ahí que sea indispensable aclarar esa identidad y esa diversidad entre los términos en que juega la verdad.

Parménides y su discípulo Zenón no han alcanzado esta distinción y por esto es que concluyen en la identidad real y absoluta entre el pensamiento y el ser. Niegan, en consecuencia, que existan la multiplicidad y el movimiento, por cuanto no son nada *en sí ni por sí;* y todo lo que son es *en otro y por otro.* Es la diferencia que existe entre el ser inteligible y el ser sensible; entre la esencia una y la misma de las cosas que actualiza el pensamiento, y la apariencia externa, múltiple y móvil de las cosas que percibimos por los sentidos. La alteridad de lo real existente tiene lugar en la forma del *ser en sí,* de la esencia contenida en la idea que objetiva el pensamiento. La alteridad de lo real existente tiene lugar en la forma del *ser en otro,* de la exterioridad espacio temporal que reviste su apariencia sensible.

El peligro reside en confundir ambas formas de alteridad en que se constituye el objeto; o mejor, en reducir la alteridad a la forma exclusiva de la representación externa y sensible. Esto importa la negación de la *objetividad esencial* del *ser en sí* que obra la inteligencia que comprende; y, por lo tanto, una irremediable superficialidad intelectual que resulta del sometimiento a la superficial e insignificante objetividad exterior que nos procuran los sentidos.

Se cae en el absurdo cuando se intenta la resolución inversa, es decir, absorber toda la realidad de las cosas, en el cielo abstracto e inmóvil del ser en sí, de las formas separadas idealmente de la materia exterior e individuante. Es negar la evidencia de los sentidos y de la acción.

Examinemos ahora las sucesivas posiciones sobre el ser y el valor de las ideas que va desarrollando el diálogo entre Parménides y Sócrates:

"*Parménides.* — Pero díme: ¿te parece, como decías antes, que hay ideas que prestan su denominación a las cosas que participan de ellas, de tal modo que las cosas semejantes son las que

participan de la semejanza, las grandes de la grandeza; las justas y las bellas las que participan de la Justicia y de la Belleza?

Sócrates. — Ciertamente.

Parménides. — Y bien, lo que participa de una idea, ¿participa de la idea entera, o sólo de una parte? A menos que no haya un tercer modo de participación diferente de éste.

Sócrates. — Imposible.

Parménides. — ¿Te parece que la idea está toda entera en cada uno de los objetos múltiples, permaneciendo una, o cuál es tu opinión?

Sócrates. — ¿Y qué impide, Parménides, que no esté toda entera?

Parménides. — La idea una e idéntica estará, por lo tanto y a la vez, toda entera en una multitud de objetos, separados los unos de los otros; y, por consiguiente, ella estará separada de sí misma.

Sócrates. — Nada de eso; sino que, así como la luz, permaneciendo una e idéntica, está al mismo tiempo en muchos lugares diferentes, sin estar separada de sí misma, así cada idea está a la vez en muchas cosas, y no por eso deja de ser una sola y misma idea.

Parménides. — No se puede discurrir mejor, Sócrates, para hacer ver que una sola y misma cosa está a la vez en muchos lugares; lo cual es lo mismo que si, extendida una tela sobre muchos hombres, se dijese que estaba toda entera sobre muchos. ¿No es esto poco más o menos lo que concibes en tu espíritu?

Sócrates. — Quizás.

Parménides. — ¿Y estará la tela toda entera sobre cada uno, o solamente una parte?

Sócrates. — Sólo una parte.

Parménides. — Luego, Sócrates, las ideas mismas son divisibles; puesto que las cosas que participan de ellas sólo participan de una parte de cada idea; y la idea no está toda entera en cada cosa, sino sólo una parte de la idea.

Sócrates. — Parece que es así.

Parménides. — ¿Dirás, pues, Sócrates, que la idea, siendo una se divide en efecto; y que, dividiéndose, permanece una?[1].

El joven Sócrates se muestra seguro y vacilante en defensa de su *tesis sobre la participación*. No consigue superar las dificultades que le plantea Parménides y que, en rigor, son nada más que apa-

rentes; y a las dificultades ficticias se las pone en descubierto para anularlas, en lugar de empeñarse en una respuesta imposible.

Por lo pronto, las analogías con fenómenos físicos (la luz o la tela), que exponen tanto Parménides como Sócrates para explicar la participación de los múltiples individuos en la idea una y la misma, importan una lamentable confusión de la alteridad de la esencia con la mera alteridad numérica, cuantitativa, espacial.

Y para que la validez de esta observación sea confirmada de un modo indiscutible, examinemos todavía otro argumento de Parménides en contra de la *participación*:

"Pero un objeto cualquiera, que sólo participase de una pequeña parte de igualdad, ¿podría por esta pequeña parte, menor que la igualdad misma, ser igual a ninguna otra cosa?

. . . . . .

"Supongamos que alguno de nosotros tiene una parte de la pequeñez. Lo pequeño en sí es más grande que esta parte, puesto que esta parte es una parte de lo pequeño en sí. He aquí, pues, lo pequeño en sí que es más grande que otra cosa. Y por otra parte, el objeto al que se añade lo que se ha quitado a lo pequeño en sí, se hace más pequeño, en lugar de hacerse más grande que antes".

Como se ve, la idea de grande, de igual o de pequeño; es decir, el ser en sí, la esencia de lo grande, de lo igual o de lo pequeño, es tratada en este argumento como si fuera algo extenso, espacial y mensurable, como esta tela que decimos ser más grande, igual o más pequeña en longitud que esta otra tela. Aunque no podamos representarnos la esencia de algo, así sea una relación, más que en la forma de la exterioridad, de la unidad numérica, de la individuación externa a la que es inherente la multiplicación y la división; no por esta condición de nuestra inteligencia que no entiende sin el concurso de los sentidos y de la imaginación, la unidad de la esencia, aquella que hace que el oro sea oro y el agua sea agua, se confunde con el *uno* de la serie numérica ni con la *parte integral* de un todo físico, ni con este individuo que es uno entre muchos. No basta *ver* una cosa separada y aislada de las otras para *comprender lo que es en sí misma.*

La mentalidad que prevalece en los días que corren, cree entender una cosa cuando se la puede dividir en partes exteriores las unas de las otras; así nos parece que entendemos lo que el agua es cuando la resolvemos imaginariamente en hidrógeno más oxígeno. Decimos imaginariamente, puesto que el agua deja de ser agua

cuando aparecen el oxígeno y el hidrógeno, gracias a un verdadero arte de magia que posee la fórmula eficaz y el ritual preciso; pero que ignora *la causa* de ese cambio de substancias. De ahí que la ciencia exacta y experimental sea una prodigiosa habilidad más bien que una sabiduría verdadera.

Es un alarde de pura imaginación presentar al hidrógeno y al oxígeno como partes constitutivas de la *idea o esencia* del agua y pretender que nos hacen comprender lo que el agua es; tal como si pretendiéramos explicar lo que es una mesa, dirigiéndonos al árbol de donde se obtiene la madera de que está hecha.

Se trata de despojar a la idea de participación de todo sentido material, por la adecuada comprensión de la tesis que afirma la existencia separada e independiente de las ideas o formas de las cosas múltiples, individuales y sensibles que participan de ellas y de ellas reciben su denominación.

Las ideas donde se contiene, en modo de referencia intencional, aquello que las cosas son en sí mismas, su ser uno y el mismo, no son extensas ni están sujetas a la exterioridad de la existencia material concreta e individual. Esto quiere decir que la idea de lo grande no es grande ella misma; no tiene magnitud ninguna y carece de sentido preguntarse si las cosas que llamamos grandes participan de la idea entera de lo grande en sí o tan sólo de una parte.

Es necesario, en cambio, que la relación de grandeza sea *algo en sí,* una y la misma idea en todas sus aplicaciones diversas; de tal modo que sean cuales fueren los términos que se comparan y sea cual fuere la especificación de la relación (cuantitativa o cualitativa, fortuna o rango), significa una y la misma proporción ser grande, más o menos grande.

Reconocer, pues, una idea distinta de las cosas con las cuales estamos en contacto material por medio de los sentidos y, también, una existencia independiente a la idea, no significa nada más que admitir esa alteridad *del ser en sí,* esa forma superior del ser otro que el acto de comprender reconstruye idealmente en sí mismo, al objetivar las cosas.

Comprender al otro en tanto que es otro, es poner distancia, pero no en el modo en que están distantes las cosas que son exteriores o están fuera la una de la otra; sino una toma de distancia que obra la inteligencia en la inmanencia de su acto, en el interior de su idea que asimila el ser del otro tal como *es en sí,* sin rozarlo

siquiera, sin la menor alteración, intacto en su distinción e independencia del sujeto que lo comprende. Por esto la verdad es lo que es; así, tal cual es en sí. Tan magnífica, respetuosa y reverente de sus huéspedes es el alma, que si bien los recibe según su propia usanza, cuida que cada uno sea quien es y como tal se manifieste en su ideal presencia.

Y las ideas que miran por su lado objetivo a las cosas y son las cosas mismas en su ser en sí y por sí; también miran por su lado subjetivo al alma que las ha obrado en su pensamiento y que las posee como la verdad de las cosas:

"*Sócrates.* — Pero, Parménides, quizá cada idea es sólo una concepción, que únicamente existe en el espíritu. De esta manera, cada idea será una, sin que resulte ningún absurdo.

Parménides. — ¿Pero cómo cada una de estas concepciones ha de ser una, no siendo ellas la concepción de nada?

Sócrates. — Imposible.

Parménides. — ¿Luego sería la concepción de algo?

Sócrates. — Sí.

Parménides. — ¿De algo que existe o que no existe?

Sócrates. — Que existe.

Parménides. — ¿Y esta concepción, no es la de una cosa una, concebida como la forma, también una, de una multitud de objetos?

Sócrates. — Sí.

Parménides. — Por consiguiente, ¿no será la idea esta cosa concebida como una, y como permaneciendo la misma, en medio de la multitud?

Sócrates. — Eso parece evidente.

Parménides. — ¡Y qué! Si las demás cosas participan de las ideas, como tú dices, no es igualmente preciso, o que todas las cosas sean concepciones y conciban, o que, siendo concepciones, no conciban".

La objeción de Parménides hace vacilar nuevamente al joven Sócrates; pero su argumento se anula e invalida por las razones que se han expuesto anteriormente. Parménides olvida que el régimen existencial de las ideas es otro que el de las cosas.

No cabe duda que las ideas son concepciones del espíritu, y en este sentido, algo eminentemente subjetivo; pero en ellas se contienen, el modo de referencia intencional, el ser en sí de las cosas y por lo tanto, asumen pleno valor objetivo las afirmaciones de lo que las cosas son.

De ahí que las cosas que se constituyen objetivamente en concepciones del espíritu no conciben a su vez, a menos que sean de suyo seres inteligentes. Y no tiene sentido la objeción de Parménides, por cuanto no tiene en cuenta esa alteridad del ser en sí, en el seno mismo del espíritu que comprende.

Así como las ideas son formas separadas y participadas en el sentido de que son *algo en sí y por sí;* y son concepciones del espíritu; también son "como modelos que existen en la naturaleza en general", tal como se atreve a insinuar Sócrates.

"... y las demás cosas se les parecen, son copias; y la participación de las cosas en las ideas, no es más que la semejanza de las versiones con el modelo original".

Examinaremos en qué sentido es verdad lo que acaba de transcribirse.

13ª CLASE

El joven Sócrates plantea sucesivamente, en su disputa con Parménides, tres puntos de vista acerca de la naturaleza de las ideas y de su relación con las cosas sensibles: 1º, las ideas o formas son *realidades subsistentes en sí* y que, por lo tanto, existen con independencia de las cosas que participan de su ser y del espíritu que las concibe; 2º, las ideas *son concepciones del espíritu,* es decir, obra exclusiva del pensamiento, y su existencia es puramente subjetiva; 3º, las ideas existen real y permanentemente a título de *modelos o paradigmas,* y las cosas que se les asemejan no son más que meras copias del original.

Si bien las objeciones de Parménides parecen ir derribando las sucesivas posiciones y ya nos hemos referido a sus argumentos en contra de la primera y de la segunda, hemos observado que reposan en una confusión inicial y que su fuerza aparente radica en que pensamos ordinariamente por medio de categorías espaciales, es decir, more geométrico, y no tenemos en cuenta que se trata de un hábito superficial de la inteligencia, configurado sobre la representación externa de las cosas. Este mismo reparo vale para las objeciones a la tercera posición que examinaremos a continuación.

"—Si alguna cosa, entonces, se asemeja a una forma, ¿es posible que esta forma no sea, a su vez, semejante a su imagen en la medida misma que ésta es a su copia?

—¿Pero no es necesario que lo semejante y su semejante participen en algo, que es uno e idéntico para los dos?

—De toda necesidad.

—Pero eso por lo cual son semejantes los semejantes que participan del mismo, ¿no será la forma misma?

—Sí, absolutamente.

—Es, pues, imposible que una cosa sea semejante a la forma o que la forma sea semejante a una cosa. De otro modo, por encima de esta forma, surgirá siempre otra; y si ésta se parece a cualquiera que sea, otra todavía; y jamás cesará esta eclosión indefinida de nuevas formas, si la forma se hace semejante a su participante.

—No es, pues, por semejanza que los participantes toman parte en las formas: es necesario buscar otra forma de participación.

—¿Tú ves, Sócrates —habría concluído Parménides—, en qué dificultades caemos poniendo así aparte, bajo el nombre de formas realidades subsistentes en sí?

—En graves dificultades, seguramente".

Insistimos que tan graves dificultades resultan de una confusión de planos que llevan a tratar el modo en que existen las ideas según el modo de existencia de las cosas. Claro está que el joven Sócrates no ha alcanzado todavía la disciplina lógica necesaria para distinguir entre existir en la materia y existir en la inteligencia; entre *estar fuera,* exteriorizado y multiplicado en los individuos, y *estar en sí* en la inteligencia que se sustituye a la materia como sujeto y sostén de la *forma* (agua, oro u hombre), y donde permanecen *uno e indiviso* pero en una existencia abstracta y universal.

Platón y Aristóteles constituyen la madurez y la plenitud del pensamiento socrático: *la idea de la idea, la real y verdadera naturaleza del concepto.*

El joven Sócrates apunta siempre bien; es invariablemente certero en las tesis que presenta, pero todavía no domina el arte de superar lógicamente la contradicción, de vencer la negación, que es la manera natural y propia de la inteligencia humana para ajustar y consolidar la afirmción de lo que es.

La segunda parte del Parménides está consagrada a ese dominio lógico de la vida interior de las ideas; a la disciplina del ser en su existencia ideal, es decir, el ser en sí o la esencia de las cosas tal como existe en el pensamiento.

Antes de exponer con la debida extensión tan sutil asunto. vamos a examinar la tercera y última tesis del joven Sócrates: *su posición de la idea como modelo o paradigma.*

El ser en sí, tal como se constituye objetivamente en la idea, es la forma una y la misma que se concreta en la existencia material de los individuos; que se exterioriza en los múltiples y variables ejemplares de la naturaleza. Esta forma se realiza más o menos acabadamente, con mayor o menor perfección, en los diversos individuos.

La inteligencia mide el valor de las ejecuciones; comprender es principalmente estimar el nivel de adecuación, la justa proporción en el logro efectivo de una forma en su exteriorización material, concreta e individual. Para establecer esa medida, la inteligencia confronta al individuo con la idea constitutiva de su ser, con la unidad inteligible proyectada dinámica e intencionalmente como ideal, como canon y regla de su mejor realización; es decir, a título de modelo y de paradigma.

Ocurre con los ejemplares naturales respecto de las ideas, algo semejante al desarrollo efectivo de un drama con la unidad de la acción: en la medida que se acusa mejor, más nítida y más precisa, la conciencia de los diversos personajes y episodios en la unidad de la acción, tanto más perfecta la obra, tanto más bella.

El modelo efectivo más universal y más próximo que somos capaces de alcanzar directamente y donde mejor se refleja la unidad absoluta y trascendente del ser que es; el paradigma de esa unidad esencial (ser en sí), de esa unidad inteligible de la forma que constituye propiamente a cada cosa, es la unidad del *yo consciente de sí*; el yo reflexivo que comprende en la unidad de su acto la múltiple diversidad de los momentos y de las peripecias que va enhilando el tiempo de nuestra vida.

Esto significa que el principio inmediato de la unidad abstracta y universal de la idea, es la unidad del yo que se actualiza en el pensamiento como una *forma separada y subsistente en sí misma,* puesto que excluye de su operación el concurso intrínseco de la materia y de la extensión.

El alma inteligente se revela a sí misma como una forma inmaterial, en el acto de comprender al otro en tanto que es otro, es decir, al elevarse a la idea, a la verdad de lo que es. Trasparece a sí misma en la conciencia de su unidad interior, de su propio yo que permanece idéntico en la multitplicidad y en el cambio continuo. Tal como opina reiteradamente Platón, *lo igual busca a lo*

igual; de ahí que la unidad interior y activa del *principio inteligente* vaya al encuentro de la unidad interior pero pasiva del principio inteligible de las cosas materiales para *actualizarlo,* desmaterializado y desmultiplicado, en la idea abstracta y universal.

Se comprende que la idea sea tanto el ser en sí, el ser uno y el mismo de la cosa, como una concepción del espíritu. Reparemos en que es un acto inmanente que comienza y termina en el sujeto, pero que contiene intencionalmente el ser otro del objeto, su ser en sí y por sí. Y por esto es que juzgar rectamente, afirmar objetivamente lo que es, vale tanto como poseer la realidad en la verdad.

El alma inteligente se sustituye a la materia en que existen naturalmente individuadas y multiplicadas las cosas; la forma o esencia no subsiste por sí misma, existe en la materia como éste o aquel individuo o en el alma como una idea y como un nombre.

Las cosas que en el principio son en el Verbo creador y después criaturas en su existencia material, vuelven a ser nombres en el alma que las comprende; nombre como en Dios, imagen y semejanza del ser original es ser en la idea, ser en la verdad.

Pero el joven Sócrates no tiene clara conciencia acerca de la real condición de las ideas, esa misteriosa asimilación del ser otro de las cosas en la inmanencia del acto que comprende, de la concepción del espíritu. Una vez más, las objeciones de Parménides lo confunden y desconciertan por completo:

"Es preciso que sepas que no has puesto, por decirlo así, el dedo en la dificultad que hay en sentar y establecer que existe una idea distinta para cada uno de los seres.

"Entre muchas objeciones, yo escogí sólo la principal. Al que intentara decir: es imposible conocer las ideas, si son tales como pretendeis, no habría ningún medio de probarle que está en el error a no tener mucha experiencia en la materia, estar dotado de felices disposiciones por la naturaleza, y dispuesto a seguir hasta lo último al adversario en sus argumentos y demostraciones. Sin esto, no es posible convencer al que pretendiese que las ideas no son susceptibles de ser conocidas.

"... imagino que tú y todo el que reconoce para cada cosa una esencia como existente en sí misma, convendréis, por lo pronto, en que ninguna de estas esencias existe en nosotros.

"... Por consiguiente, las ideas que deben a sus relaciones recíprocas el ser lo que ellas son, tienen su esencia con relación

a ellas mismas y no a las cosas que nos rodean, sean copias o de cualquier otra naturaleza; y de las que nosotros participamos y de donde tomamos nuestro nombre. En cuanto a las cosas que nos rodean, y que se llaman con los mismos nombres que las ideas, no tienen relaciones sino entre sí, y no con las ideas; y deben su existencia a sí mismas, y no a las ideas que llevan estos nombres.

"... Por ejemplo: si alguno es esclavo o dueño; esclavo, no será el esclavo del dueño en sí; ni dueño, el dueño del esclavo en sí; será el dueño o el esclavo de un hombre. Por el contrario, el señorío en sí se referirá a la esclavitud en sí; igualmente la esclavitud al señorío. Pero las cosas que están en nosotros no tienen relaciones con las ideas, ni las ideas con nosotros; las ideas se refieren únicamente a las ideas; y las cosas que nos rodean, únicamente a sí mismas. ¿Comprendes lo que quiero decir?".

De donde resultan que son absolutamente extrañas e irrelativas entre sí, la ciencia en sí que estudia el ser que es en sí y la ciencia que está en nosotros. Y, por lo tanto, no conocemos ninguna idea desde que no participamos de la ciencia en sí: "no conocemos lo bello en sí, ni el bien, ni ninguna de las cosas que consideramos como ideas existentes por sí mismas".

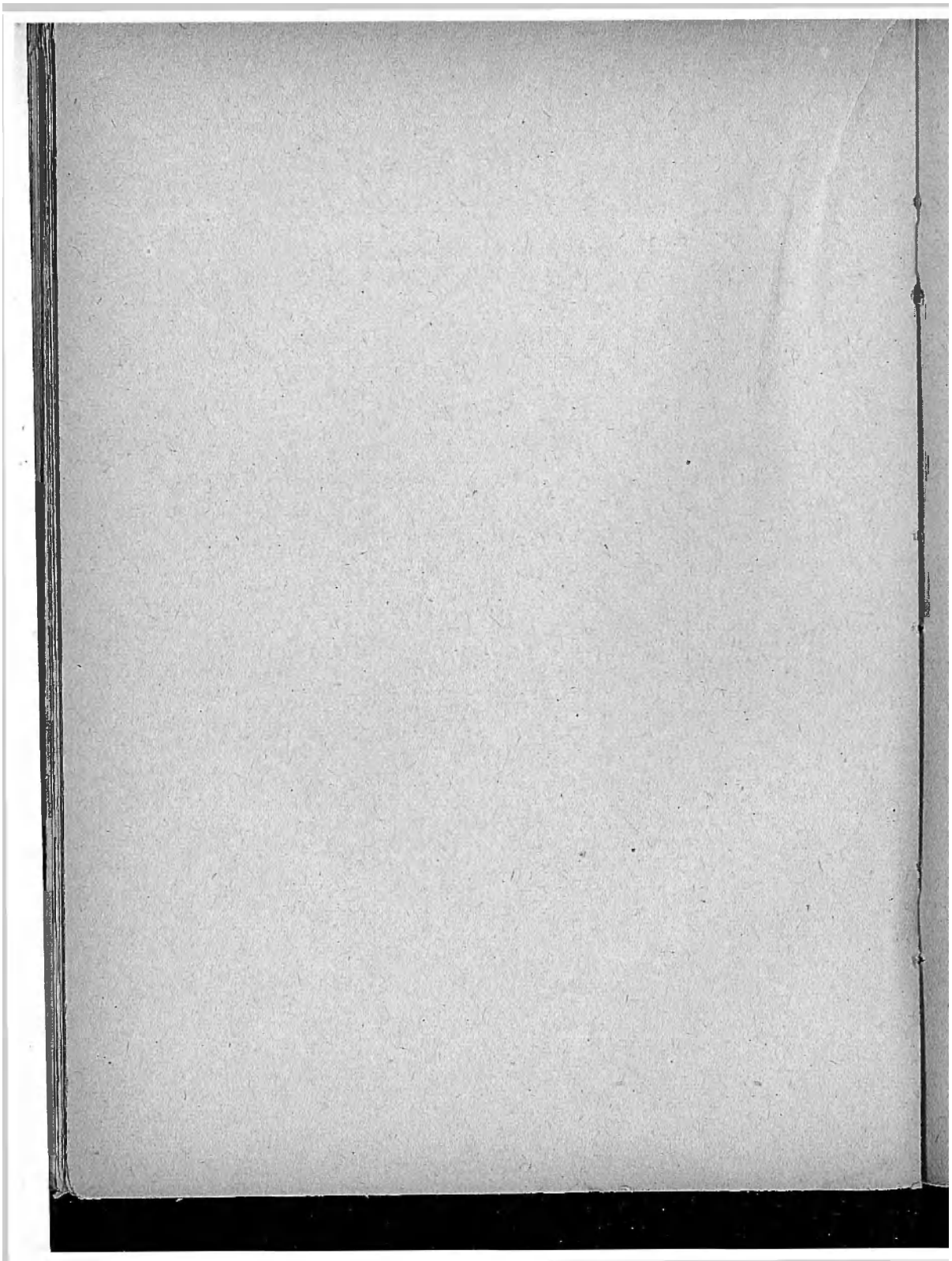
Más todavía: "Si Dios tiene el dominio perfecto y ciencia perfecta (el dominio y la ciencia de lo que es en sí), ni su poder nos dominaría nunca, ni su ciencia nos conocería jamás, ni a nosotros ni a las cosas que nos rodean; pero así como nuestra posición no nos da ningún poder sobre los dioses, y nuestra ciencia ningún conocimiento de lo que les concierne, por la misma razón los dioses no son nuestros dueños ni conocen las cosas humanas, por más que sean dioses".

A tales extravagancias parece conducir la posición de las ideas de seres en sí; pero no se recae en el absurdo por causa del ser en sí, más bien es el resultado de un equívoco grosero sobre el cual hemos insistido y que nos lleva a confundir toda forma de alteridad con el *estar fuera o en otro;* de tal modo que no hay más que la recíproca exclusión de los términos que se representan espacialmente. De ahí que no pueda estar en mí, en modo alguno, nada que sea en sí, puesto que lo que no está en mí está en otros por esa recíproca exterioridad de los términos materiales. Quiere decir que las pretendidas objeciones de Parménides proceden de que materializa al

espíritu, a la idea inmaterial y considera sus relaciones según la materia y la espacialidad.

En rigor, no hay otra ciencia posible fuera de la ciencia del ser en sí; ni tiene sentido la verdad sino en cuanto ella declara lo que es en *sí*.

Tan sólo en la medida en que un ser es capaz de trascender el nivel de la materia, del ser en otro y por otro, se hace comprensivo y libre en la posesión ideal de lo que es en sí y por sí. La verdad nos hace libres.

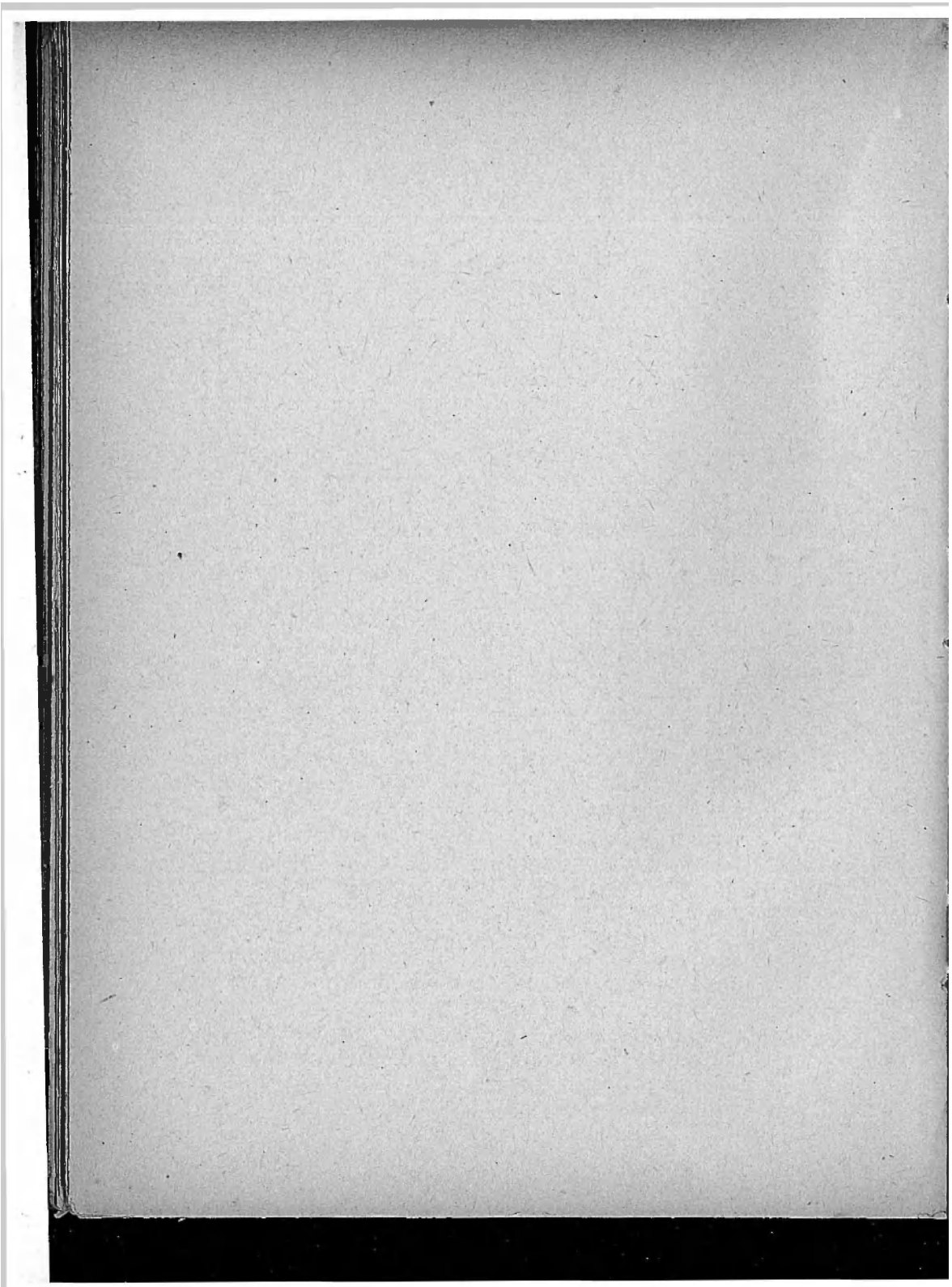


TERCERA PARTE

LA IDEA DE LA UNIDAD EN LA VIDA DE LA RAZON — ESQUEMAS DIALECTICOS DE TODAS LAS HIPOTESIS POSIBLES EN LA ARGUMENTACION: COMENTARIO DEL "PARMENIDES" (IIIª parte).

"El desarrollo de la Idea es labor de acarreo y selección, de calma y de constancia, de ardimiento y de frialdad. La idea es fuego y hay que llevarla a cabo con fuego, si, pero también con hielo para que su propio calor no la devore".

(F. Ximénez de Sandoval. — *"La Piel de Toro", II, 13).*



14ª CLASE

Hemos examinado las dificultades que el propio Platón plantea a su *teoría de las ideas;* las mismas que su discípulo Aristóteles recoge en el libro primero de la Metafísica y que la crítica filosófica ha venido reiterando con análoga severidad hasta nuestros días. Se trata siempre de la misma cuestión y de las mismas objeciones que se cubren con títulos nuevos: problema de los universales, problema de los nominales, problemas de las ideologías, etc.

El gran maestro ha querido anticiparse irónicamente a sus críticos en el "Parménides"; y para no ser injustos con su egregio discípulo, a quien llamaba "la mente" de la Academia, recordemos que la Metafísica no es obra original de Aristóteles, sino apuntes de sus lecciones que quedaron en manos de Teofrasto. Los esquemas filosóficos para uso escolar no tienen en cuenta este hecho y presentan dichas dificultades como una reacción de Aristóteles en contra de la teoría de su maestro; de quien dice, como suprema alabanza: "hombre a quien ni alabar es permitido a los malos".

Sean cuales fueren la validez y eficacia de tales objeciones, y aunque no podemos anularlas en una adecuada réplica, siempre tendremos que acatar la sagacísima observación que Platón nos hace por intermedio de Parménides:

"Supongamos que se persista en negar la existencia de estas formas o ideas, en vista de las dificultades expuestas y de otras análogas, y que se rehuse admitir una forma definida para cada realidad. No se sabrá más hacia dónde dirigir el pensamiento puesto que no se ha querido que la forma específica de cada ser guarde identidad permanente; y esto será destruir la virtud misma del discurso".

Quiere decir, pues, que parecen imponerse toda vez que, como aprendices de filósofo y por grande que sea nuestro entusiasmo, aplicamos nuestra deficiente preparación y la falta de experiencia a la resolución de tan graves cuestiones. Lo mismo que al joven

Sócrates, no es menester una larga y severa disciplina lógica para llegar a ser, en alguna medida, señores del pensamiento libre; esto es, de una real capacidad para definir y para juzgar adecuadamente lo que es:

"... es preciso, mientras eres joven, que te consagres a estos ejercicios que no parecen servir de nada y que la multitud juzga inútil y califica una vana palabrería; de no hacerlo, la verdad se te escapará siempre de las manos".

Y haber logrado mucho es comprender que esta discusión del "Parménides" no versa sobre las cosas sensibles y materiales, sino sobre los objetos por excelencia de la razón y que con el más justo título se llaman *ideas o formas.*

Ejercitarse en el manejo de las ideas, comenzando por aquellas que son principales como la *unidad,* es seguirlas en sus relaciones de analogía y de contraste con las otras y consigo misma. Y todavía más, según nos indica Platón por boca de Parménides, suponer que existe y que no existe para establecer las consceuencias que respectivamente derivan de una y de otra hipótesis.

Se comprende que la disciplina lógica revista este carácter, puesto que nuestro entender no es una visión pura, directa y exhaustiva de lo que es; más bien consiste en ver su objeto en una perspectiva de relaciones con sus semejantes y sus contrarios, con sus pares y sus dispares, con lo que tiene en común y con lo que lo distingue de los otros objetos.

Nuestra inteligencia tiene su objeto propio en las cosas materiales, por cuanto ella misma es forma y acto de una materia; pero esa inteligencia y su acto de entender trascienden el nivel de la materia, de la suya propia y de las cosas externas, por medio de *la abstracción.*

Entender es ver la esencia en la sensación; o en otros términos, captar el ser en la sensación; y el ser que se constituye en la idea tenemos que reintegrarlo finalmente a la sensación de donde lo recogimos para alcanzar su verdad. Esta restitución necesaria de la idea a la sensación, del universal al individuo, la obramos intencionalmente en el juicio, la afirmación objetiva de lo que es; por esto es que la verdad y el error conciernen exclusivamente al juicio. El razonamiento es una serie de juicios que derivan necesariamente los unos de los otros a partir de una premisa principal hasta llegar a la conclusión.

La idea aislada no tiene real existencia en el pensamiento ni valor alguno de verdad; entendemos su contenido objetivo, el ser en sí o esencia de las cosas, no sólo en cuanto lo vemos en relación con la materia donde se concreta en individuo, sino en relación con las otras ideas.

Todo el proceso de nuestra inteligencia de las cosas se escalona entre la unidad numérica de la multiplicidad externa y sensible de los individuos y la unidad absoluta del ser inteligible; es un proceso de universalización creciente que opera la abstracción promovida hacia la unidad esencial y primaria del Ser realísimo, del Ser absoluto.

Y entre las ideas, en sus distintos grados de universalidad, tienen lugar semejanzas y contrastes, igualdades y desigualdades, coincidencias y oposiciones que las reúnen en unidades superiores o las excluyen en géneros diversos.

La abstracción que universaliza o idealiza la virtualidad inteligible, la riqueza de ser que encierra cada individuo, tiene en vista, pues, la perspectiva de la *unidad absoluta,* de la universalidad primera y trascendente; de ahí que va construyendo en grados escalonados de universalidad la pirámide de unidades específicas y genéricas que remata tendencialmente en la Idea de las ideas, la Forma de las formas, la Unidad de las unidades inteligibles.

La base de la pirámide cae fuera de la inteligencia: es el mundo exterior de los individuos materiales y sensibles; el mundo de la unidad numérica que es multiplicidad en el espacio y en el tiempo.

La punta de la pirámide sobrepasa a la inteligencia, la trasciende absolutamente: es el cielo inmaterial de la Unidad pura y simple del Ser que es su misma existencia; del ser que es real y verdaderamente uno y el mismo.

El cuerpo de la pirámide es el sistema de las ideas, el sistema del saber y de la verdad que se construye en el interior del alma inteligente recogiendo en la sensación múltiple y variable, esa cifra de absoluto, el ser en sí, la esencia del individuo que no aparece exteriormente pero que se actualiza en la idea. La semejanza que encierra cada cosa con la *unidad absoluta, con la esencia pura de Dios,* constituye el contenido objetivo de las ideas, el sistema del saber y de la verdad.

Recordemos, una vez más, que la inteligencia de las cosas inmateriales, de las realidades espirituales —Dios o el alma, por ejemplo—, sólo podemos alcanzarla por analogías con las cosas

materiales. La parte representativa de nuestras ideas reviste necesariamente un carácter externo, pero que sabemos interpretar en su justo valor de signo si el *objeto pensado* es algo interno y espiritual.

Parménides nos ofrece un testimonio cabal y definitivo de esa disciplina lógica, de esa ejercitación en el manejo de las ideas que exige un pensamiento libre y dominador. Y para que su demostración tenga realmente la jerarquía de un modelo, toma como objeto de su análisis lógico al primero y principal de los atributos del ser: *la unidad.*

Comienza lógicamente por aquella afirmación acerca del Uno que es la primera y principal, la que declara su esencia, su identidad consigo mismo. Así la primera hipótesis es: *El Uno es uno;* tal como decimos: el agua es agua o el alma es alma.

"Comencemos, pues —habría dicho Parménides—. Si el Uno es uno, ¿no es verdad que no podrá ser múltiple?".

Es evidente que el uno *en cuanto es uno* rechaza toda pluralidad, de cualquier especie que sea; ocurre lo mismo con toda posición de identidad, con toda declaración de la esencia de una cosa determinada: si el agua es agua, ¿no es verdad que no podrá ser ninguna otra cosa?; si el alma es alma, ¿no es verdad que no podrá ser ninguna otra cosa?

De ahí todas las consecuencias que resultan necesariamente de esta primera hipótesis: *el Uno es uno.* Nada que tenga el carácter de un múltiple puede decirse de uno en cuanto es uno; así no tiene partes ni es un todo:

"La parte es parte de un todo... Y el todo, ¿no es aquello al aprendices de filósofo y por grande— que sea nuestro entusiasmo, compuesto, sea que se diga que es un todo o que tiene partes... Y de estas dos maneras, el Uno será múltiple y no sería más uno".

Pero la tesis que hemos sentado, dice que el Uno es uno; por lo tanto, ni es un todo ni tiene partes.

Si no tiene partes, tampoco tendrá comienzo, ni medio, ni fin; puesto que estas distinciones serían partes. Luego el Uno no tiene límites desde que no comienza ni termina.

Y siendo ilimitado, no tiene figura. Ni se encuentra en parte alguna; *no está en otro* porque estaría envuelto por aquello que lo contiene, es decir, estaría limitado por él y en múltiples contactos,

lo cual importaría negar que el uno es uno. Tampoco está en sí porque estaría envuelto aún y, en este caso, por sí mismo; quiere decir que sería, a la vez, lo que envuelve y lo que está envuelto, continente y contenido. Si fuera así, el Uno no sería más uno, sino dos; puesto que uno no puede ser simultáneamente agente y paciente:

"El Uno no está, pues, en ninguna parte, ni en sí ni en otro que él mismo".

Parménides demuestra a continuación que el Uno no tiene ninguna especie de movimiento y que tampoco se encuentra en reposo. No se altera, puesto que su unidad es indivisible; ni se traslada, puesto que no tiene partes y todo desplazamiento es progresivo, lo cual significa que tiene lugar por partes. Y no está en reposo, porque no permanece en ningún lugar, ni siquiera en sí mismo, según se ha demostrado antes.

"El Uno, pues, a lo que parece, no está inmóvil ni se mueve".

El Uno no es idéntico a otro ni a sí mismo; ni diferente de sí ni de otro. Si fuera diferente de sí mismo, sería otro y no más uno. Si fuera idéntico a otro, sería este otro y no sería más el mismo. No puede diferir de otro, porque esta diferencia exige alteridad de términos, es decir, multiplicidad: el uno sería uno y sería diferente; pero el uno es uno y, por lo tanto, no es diferente en nada ni es diferente de nada. El Uno no es idéntico a sí mismo, porque el Uno y lo idéntico no son el mismo ser; esto significa que para afirmar la identidad consigo mismo tiene que desdoblarse en dos términos diferentes de suyo: *uno e idéntico.*

Por la misma razón, el Uno no es semejante ni desemejante, igual ni desigual, respecto de otro ni de sí mismo. Tampoco participa en ningún modo del tiempo.

"¿El Uno es de alguna manera, siendo uno?

"... Pero *ser*, ¿qué otra cosa significa que participar de la existencia en el tiempo presente; como *era* indica una participación en la existencia pretérita, y como *será* lo indica en el porvenir?

"... El Uno participa, pues, del tiempo, participando del ser.

"... ¿Por consiguiente del tiempo que pasa?

"... Luego es siempre más viejo que él mismo, si marcha con el tiempo.

"... Pero acordémonos que lo que se hace más viejo, se hace más viejo respecto de otro, que se hace más joven.

"... Por consiguiente, puesto que el Uno se hace más viejo, se hace con relación a él mismo, que se hace más joven.

"... De esta manera el Uno se hace más joven y más viejo que él mismo".

Pero el Uno que deviene y que permanece, sin embargo, siempre Uno, no es ni deviene ni más viejo ni más joven que él mismo.

"Si lo Uno no participa en manera alguna de ningún tiempo, nunca se hizo, ni fué hecho, ni era; en el presente no es hecho, ni se hace, ni es; y para el futuro no se hará, ni habrá de hacerse, ni será".

De donde se sigue, finalmente, que el Uno no participa en manera alguna del ser ni de la existencia; y ni siquiera es uno, porque, en este caso, sería un ser y participaría del ser.

Quiere decir, pues, que la hipótesis inicial: *El Uno es uno,* nos lleva, si nos atenemos a la demostración precedente, a la conclusión de su propia negación y refutación: *El Uno no es uno y no existe.*

Y una cosa semejante que no es ella misma y que no existe, no puede ser nombrada, ni expresada, ni conocida, ni opinada, ni siquiera sentida; de esto se sigue que del Uno afirmado absolutamente como unidad no hay nombre, ni discurso, ni ciencia, ni opinión, ni sensación.

La misma forma que reviste, necesariamente, el enunciado de la hipótesis: *El Uno es uno,* constituye su misma negación. El Uno que pretendemos poner como absoluto, la Unidad pura y simple, al ser sometido a la forma compositiva del juicio, de la afirmación que reúne términos diferentes, se desdobla en un sujeto y en un predicado, la alteridad de algo de quien se dice y de aquello que se dice; asume, pues, la forma de una relación y lo vemos en la relación de un sustantivo y de un adjetivo para decirlo gramaticalmente.

Nuestro entender tiene la forma de un ver en relación y se aplica propiamente a los seres compuestos de forma y materia como son los seres de la naturaleza; analizamos para luego recomponer lógicamente las cosas en sus *definiciones* o en sus nociones genéricas. Y como las partes que separa el análisis son partes de un todo y las partes extremas exigen una parte media para reunirse, ocurre que no hay otra forma de análisis lógico fuera del *silogismo,* tan calumniado por la crítica modernista y, lo que es más grave, valiéndose de falsos silogismos o sofismas.

Volviendo a la primera hipótesis acerca del Uno que se propone en el "Parménides", diremos que la serie de negaciones que

se van sucediendo hasta la radical negación de ella misma; no hace más que confirmar y subrayar que la *unidad absoluta del Uno,* su pura esencia, es inasible, inexpresable y propiamente impensable para nuestra inteligencia discursiva y limitada exteriormente por la unidad numérica. La Unidad como pura esencia es un ser absoluto y, por lo tanto, un real y verdadero sustantivo. Cuando lo desdoblamos en sustantivo y en adjetivo, en sustancia y accidente, en existencia y esencia, para pensarlo y decirlo según el modo propio de nuestra inteligencia, corremos el riesgo de perderlo de vista en su sentido absoluto y de seguir con unos relativos otros.

Por esto es que Dios no decimos que es *uno,* cuando sabemos lo que decimos; si no afirmamos que *Dios es la Unidad.* Son las dificultades que resultan de tener que pensar lo absoluto en términos relativos.

15ª CLASE

La segunda hipótesis cuyas consecuencias lógicas para el *Uno* con relación a los otros y con relación a sí mismo, se propone desarrollar Parménides, afirma simplemente que el *Uno* es; o lo que es igual pero más claro en su redundancia: *el Uno es existente.*

Ya no se trata, pues, de declarar la unidad del Uno, la posición de su esencia absoluta que hace idénticas la primera y la segunda tesis, pero tan sólo respecto del ser que es su misma existencia, el Uno que es la Unidad: *el Uno es uno y el Uno es* (existe) coinciden absolutamente nada más que en Dios.

Ahora tenemos que seguir al Uno en su aventura de la existencia finita, espacio-temporal, irremediablemente precaria en su multiplicación y en su movilidad infinitas. Ahora tenemos que seguir al Uno en la dispersión de los individuos que coexisten y se suceden unos a otros indefinidamente; y en la heterogénea composición de la substancia, sujeta necesariamente a la corrupción y a la disgregación. Y este Uno de la realidad del mundo natural y del alma que es forma y acto de un cuerpo, no existe sino en el otro, sin oposición ni contrariedad; no puede estar sin lo múltiple y en su misma hechura material, la unidad que es en sí y por sí (unidad de la esencia o de la forma) se concreta en la unidad exterior del individuo, el Uno que es en otro y por otro.

El Uno diferenciado de la esencia aparece así como el Uno indiferente de la cantidad y del número; el Uno que distingue y jerarquiza, el Uno que define el ser de cada cosa —agua o alma—, se cambia en el Uno que es muchos, que es cualquier otro, con la indiferencia de las hojas que caen y se renuevan en los árboles de estación.

¿Cuál es la situación de una inteligencia que sólo puede alcanzar su objeto por medio del concurso externo de los sentidos y que, por lo tanto, recibe de lo real existente la especificación de su idea y de su verdad?

Por lo pronto, desde que nuestra inteligencia es forma y acto de un cuerpo, no tiene ni puede tener otro contacto inmediato con la existencia fuera de la sensación · sólo puede *sentir* la materialidad de las cosas existentes y del propio existir. Y necesariamente el pensamiento lógico que se eleva sobre la sensación y la materia, en virtud de la abstracción universalizante, tiene que volver sobre ellas para no perder contacto con la existencia, realidad desenvuelta y manifiesta de los seres, actualidad de su plenitud.

Universalizar quiere decir promoverse en la dirección ideal de la Unidad absoluta del Uno esencial, del Uno que es en sí y por sí, trascendente al mundo y al alma que comprende; pero a partir de la multiplicidad exterior e indiferente de los individuos, el Uno que hunde sus raíces en la materia y es principio del número.

De ahí que el *universal abstracto* tiene que ser referido a la representación externa y sensible para su afirmación objetiva, para constituirse en la verdad de la realidad material. Es imposible, pues, dirigirse a alguna cosa que es una, sin analizarla como múltiple, o mejor, sin considerarla en sus múltiples diferenciaciones y relaciones con las otras cosas y consigo misma; tanto si tenemos presente la existencia material de los seres de la naturaleza como su existencia abstracta y su universalidad jerárquica en el pensamiento.

El riesgo máximo y permanente de la inteligencia es la confusión de los diversos sentidos en que se dice el *ser* y la unidad; riesgo que consiste principalmente en la facilidad con que se confunde la *unidad esencial* (el Uno que es uno) con la *unidad numérica* (el Uno que es muchos); así se cae en la irremediable superficialidad y superchería de verlo todo como mezcla o composición de elementos separados (unos, partes, partículas o átomos

recíprocamente exteriores y mediatizados por el vacío o la nada de la pura agregación).

La numeración —síntesis externa del uno homogéneo e indiferente— no constituye una progresión de lo múltiple hacia la unidad esencial, hacia la unidad de la forma; por el contrario, es una regresión y una manifiesta declinación hacia la multiplicidad caótica, difusa e indeterminada de la materia que no es nada en sí y por sí.

La unidad numérica es el uno precipitado "en la completa exterioridad", como diría Hegel; ninguna concepción del Universo *menos universal* que la que hace de la *unidad numérica,* principio de la realidad y reduce toda la riqueza de formas, cualidades y calidades existentes a la mera oposición de los unos externos y de los agregados también externos de los unos rígidos e indiferentes. Tal es la concepción mecánica del Universo en las innumerables aplicaciones del *principio atómico* que se vienen sucediendo desde el tiempo de Leucippo y Demócrito hasta nuestros días.

La esencia de las cosas, el principio mismo de su realidad y de su verdad, desaparece y queda totalmente al margen de la ficción arbitraria y convencional que pretende resolverla en una fórmula exacta de combinación o arreglo de unos rígidos que se yuxtaponen permaneciendo separados por el vacío o extrema exterioridad.

El uno cuantitativo que tiene su raíz en la materia, "es un devenir muchos unos" (Hegel); o, lo que es lo mismo, un uno que se convierte en su contrario, en el otro y está siempre inclinado hacia el otro. Por esto es que el acto de comprender exige una desmaterialización o desmultiplicación de las cosas existentes y su proyección ideal en el sentido de la Unidad que es una; esto es, hacia el extremo opuesto de la unidad que es múltiple, pero volviendo sobre la experiencia sensible, concreta y externa de las cosas. Comprender el mundo y la vida, el destino de las almas y de los pueblos, es volver a mirar a la tierra con los ojos llenos de cielo; mirar lo que pasa pero en la perspectiva de la eternidad. Es haber recorrido los caminos interiores que Platón describe maravillosamente en el libro VII de "La República". Y para no extraviarnos en el difícil itinerario, será menester ejercitarnos largamente en la dialéctica del Parménides.

Sigamos ahora el desarrollo de la segunda hipótesis: *el Uno es.*

"—Si el Uno es, ¿puede existir sin participar en el ser?

—No puede.

—Así, pues, el ser será el ser del Uno sin ser idéntico al Uno; de otro modo, el ser no sería el ser del Uno y el Uno no sería participación del ser".

Esto significa que las dos fórmulas: *el Uno es uno* y *el Uno es*, no son idénticas; y, por lo tanto, el Ser en el sentido de la existencia es diferente del Uno, es otra cosa que el Uno.

Y nos referimos a esa diferencia, a ese ser otro, cuando decimos que el Uno participa del Ser.

El Ser y el Uno no son idénticos; en consecuencia, tan sólo el *Uno que es, el Uno existente* que afirma nuestra segunda hipótesis, es un todo idéntico consigo mismo y que se integra con dos partes distintas: el Uno y el Ser.

Y estas dos partes no se separan jamás la una de la otra; no pueden existir aisladas ni pueden pensarse independientemente la una de la otra; de donde resulta que cada una de las partes posee el Uno y el Ser. Pero si cada parte se constituye, a su vez, en dos partes por lo menos; y esta razón se repite indefinidamente, se sigue que todo lo que se determina como parte encierra una dualidad de partes, por lo cual el Uno está siempre comprendido en el Ser y el Ser en el Uno. De este modo, cada una de estas partes, el Uno y el Ser, es siempre dos y nunca una.

Se concluye necesariamente que el Uno que es (existe) es una multitud infinita, una pluralidad inagotable.

"He aquí otro punto de vista a considerar... ¿Decimos que el Uno participa del Ser y que por esto él es?... Y es también por lo mismo que nos ha aparecido múltiple... Ahora bien, el Uno en sí, este Uno que decimos participar del ser, si lo concebimos únicamente en el pensamiento, en sí mismo, aparte y libre de aquello en que participa, ¿nos parecerá simplemente uno o múltiple?".

Claro está que Uno; por lo tanto, una cosa es el ser de lo Uno y otra lo Uno mismo, puesto que lo Uno no es el ser, sino que en cuanto es uno participa del Ser.

No es, pues, la unidad del Uno que lo distingue del Ser; tampoco es la realidad del Ser que constituye al Ser en otro que el Uno; "*es lo diferente y es lo otro que los diferencian mutuamente*". Así que lo que es otro y lo que es diferente, no se identifica ni con lo Uno ni con el Ser.

De ahí que podamos considerar juntos sea *el Ser y lo diferente;* sea *el ser y lo Uno,* sea *lo* **Uno** *y lo diferente.* Cada uno de estos

grupos constituye un conjunto de dos y que podemos llamar *ambos;* cada término de ambos es uno, por cuanto es factor de la dualidad.

"Pero siendo cada uno de estos términos uno, si añadimos una unidad, ¿no tendremos tres en total?

"... Y donde hay dos, ¿no hay también, necesariamente, dos veces; y donde hay tres, tres veces, si es cierto que el dos se compone de dos veces uno, y el tres de tres vece uno?

"... donde hay dos y dos veces, ¿no es necesario que haya dos veces dos? Y donde hay tres y tres veces, ¿no es necesario que haya tres veces tres?

"... Y donde hay tres y dos veces y dos y tres veces, ¿no es necesario que haya dos veces tres y tres veces dos?".

Por este camino se establece la necesaria existencia de todos los números, desde que existe el número uno:

"Si lo Uno existe, se sigue necesariamente que existe el número".

Y la existencia del número implica que hay una multitud infinita de seres, por cuanto cada Uno participa del ser y la posición de un solo Uno en la existencia, es decir, fuera de sí, en otro que el mismo, la completa exterioridad del Uno que deviene todos los Unos a través del otro y de la diferencia externa.

El Uno entra en la existencia por medio del otro, que lo diferencia y lo divide en muchos otros, en los individuos que se multiplican en el espacio y en el tiempo, que participan limitadamente de ser por ese otro que necesitan para existir y que los cambia siempre en otro: *la materia.*

"La existencia, por lo tanto, está dividida entre los seres, y ningún ser está privado de ella, desde el más pequeño hasta el más grande... está dividida más que ninguna otra cosa; de suerte que hay una infinidad de partes de existencia".

Pero si cada parte existe tiene que ser alguna cosa, tiene que ser una y, por lo tanto, lo Uno se encuentra en todas las partes de la existencia sin que pueda faltar en ninguna, sea la que fuere, grande o pequeña, importante o insignificante. De ahí que el Uno se encuentra tan dividido como la existencia, porque lo que es no puede dejar de ser uno, ni lo uno no puede dejar de participar en el ser; y el Uno y el Ser van siempre juntos y les ocurre siempre lo mismo.

"No es sólo el ser uno que es muchos, sino que el Uno mismo, dividido por el ser (la existencia), es necesariamente muchos".

No está bien decir, pues, que la existencia está dividida más que ninguna otra cosa, puesto que se iguala con el Uno en todo y siempre. Todo lo que existe, es Uno en la medida que es en sí y por sí, su realidad es su unidad; y es múltiple en cuanto es en otro y por otro, en su exterioridad material y sensible, donde el Uno es muchos unos.

16ª CLASE

Las consecuencias para el Uno que se siguen necesariamente de su posición en la segunda hipótesis, parecen contrarias a las que derivan de la primera. Pero esta apariencia se desvanece apenas se tiene en cuenta que en ambas hipótesis no se habla del Uno en el mismo sentido: una cosa es declarar la esencia del Uno y otra muy diferente considerar al Uno en la existencia.

Cuando decimos que el Uno es uno, predicamos su misma esencia, la unidad del Uno; en modo análogo decimos que el agua es agua o que el alma es alma. Pero cuando atribuímos al Uno el ser en el sentido de la existencia; esto es, cuando declaramos la realidad del Uno, lo comprendemos en otro, lo vemos en relación con su diferente y con su otro: *el Uno que existe,* vale como decir que el agua existe o que el alma existe.

Todos los seres de la naturaleza existen en otro, fuera de sí, en la materia donde se concretan y multiplican en individuos; su realidad es exterior, cuantitativa, material y cambiante. Hasta el alma inteligente y libre tiene una existencia corporal, una realidad material a la que está substancialmente unida, a pesar de que es capaz de subsistir en sí y por sí y de evadirse de las restricciones de materia en su acto puro de inteligencia y de libertad.

Así como el agua es agua en las muchas aguas existentes o que pueden existir, el Uno es uno en los muchos unos existentes o que pueden existir.

No sufre absolutamente nada, ni se altera lo más mínimo el ser del agua por su infinitamente múltiple participación en la existencia; con más principal razón todavía, la unidad del Uno se conserva idéntica a sí mismo en la infinita multiplicidad de unos que existen. De ahí que discurre bien Parménides cuando dice que no es la unidad la que hace al Uno diferente del ser (en el sentido de la existencia); ni es la realidad de su ser que hace al ser otro

que el Uno: "es lo diferente y es lo otro que los diferencian recíprocamente".

Se comprende que en la existencia tan sólo el *ser otro* diferencia los múltiples *unos* entre sí. Desde que el Uno existe, necesariamente existe el *número;* es decir, la pluralidad infinita de los unos. Y tan válida es la conclusión de que cada uno de los unos existentes es el *Uno en sí* y, a la vez, uno entre los muchos unos de la serie infinita del número.

Podemos ilustrar didácticamente este punto, reparando de que cada una de las aguas existentes es el *agua en sí* y, a la vez, una entre las muchas aguas que existen.

Las conclusiones opuestas son igualmente válidas pero no se contradicen, porque el Uno y el Ser están tomados en sentidos opuestos: en un caso con relación a la esencia (el ser en sí); y en el otro, con relación a la existencia.

A nuestro juicio, el profesor de la Sorbona, León Robin, incurre en un grave error de apreciación cuando en su libro "Platón" comenta el resultado de la segunda hipótesis acerca del Uno, en los siguientes términos: "Habrá, en efecto, para el Uno, a partir del ser, participaciones y atribuciones. Sin embargo, cada una de estas atribuciones será contradicha, al instante, por una atribución contraria que no es menos legítima; y todas las participaciones en que se empeñe el Uno, se anularán ellas mismas; tanto, que al fin de cuentas se habrá reemplazado una negación radical (la de la primera hipótesis) por una radical confusión". (Cap. IV, 2, pág. 131).

No hay radical confusión más que en el renombrado profesor de filosofía. Son conclusiones opuestas pero no contradictorias; más bien se trata de opuestos que son simplemente distintos, y, por lo tanto, conclusiones legítimas que no sólo coexisten, sino que se complementan, por cuanto nos permiten comprender lo mismo bajo relaciones diferentes. Claro está que nos confundimos fácilmente, por cuanto entre el ser como esencia y el ser como existencia no hay distinción intrínseca; tal como enseña Aristóteles en la Metafísica, la esencia es lo primero que existe en cada cosa, y si no existiera la esencia no existiría nada. Lo que una cosa *es en sí* se manifiesta *en otro,* porque sin exteriorizarse y concretarse en una materia no alcanza ese acabamiento y plenitud de ser que es *existir, ser en acto, realidad efectiva.* Aquella esencia que constituye propiamente a una cosa determinada no puede sostenerse sobre sí misma, necesita apoyarse en otro para subsistir y revelarse; por

esto es que la inteligencia tiene que extraer la esencia de la sensación, es decir, de la apariencia material, singular y sensible de las cosas.

La esencia existente, realizada, materializada en cada uno de estos individuos aquí y ahora, no deja de ser ella misma en cada individuo de los muchos que hay de la misma especie, y no hay contradicción alguna en reconocer esta *unidad esencial* en un número indefinido de individuos, esto es, de unos numéricos.

La unidad esencial, Idea o Forma de las cosas, no es de suyo ni por sí misma multiplicable. Tal como demuestra Marechal, *este uno esencial* no adquiere la potencia de repetirse numéricamente, sino con relación a un principio externo de multiplicación; necesita sufrir las restricciones de la cantidad y de la materia, es decir, entrar en la constitución de un compuesto material, *el individuo exterior.*

En las sucesivas conclusiones, igualmente válidas y aparentemente contradictorias, que continúan el desarrollo de la segunda hipótesis sobre el Uno; se nos presenta una y otra vez la situación que acabamos de analizar:

"No es sólo el ser Uno el que es mucho, sino que el Uno mismo, *dividido* por el ser, es necesariamente muchos.

—Por lo tanto, es de un todo que las partes son partes, y el Uno en tanto que todo será, pues, limitado; ¿acaso las partes no están encerradas en el todo?

. . . . . .

—Lo que encierra una cosa es un límite.

—Luego el Uno es, a la vez, uno y múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado en cantidad.

—Pero si es limitado, tiene extremos.

—... en tanto que todo, ¿no tendrá también comienzo, medio y fin? ¿Concibes un todo sin esta triple distinción?

—Pero el medio está a igual distancia de los extremos; de otra manera no sería medio.

—Siendo así, el Uno participará de una cierta figura, recta o redonda, o compuesta de las dos.

—Pero entonces, ¿el Uno no existirá en sí mismo y en otra cosa?

—Cada parte está en el todo, y ninguna está fuera del todo.

—¿Todas las partes están envueltas por el todo?

—... Todas las partes del Uno constituyen el Uno; todas, ni una más, ni una menos.

—¿Entonces el todo no es también el Uno?

—Así la totalidad de las partes está contenida en el todo, y esta totalidad es el Uno, con el mismo título que el todo mismo, y esta totalidad está envuelta por el todo. Es, pues, el Uno que encierra al Uno y, por consiguiente, vemos que el Uno está en sí mismo.

—Por otra parte, el todo, en tanto que tal, no está en las partes; no está ni en todas ni en alguna. En efecto, si estuviese en todas, necesariamente estaría en una de las partes; puesto que si hubiese una sola en la que no estuviese, no podría estar en todas.

—El todo no está tampoco en alguna de las partes; porque si estuviera, lo más estaría en lo menos, lo cual es imposible.

—Ahora bien, si el todo no está ni en muchas, ni en una, ni en la totalidad de las partes, es preciso que esté en otra cosa o que no esté en ninguna parte.

—Si no estuviese en ninguna parte no sería nada; y como es un todo y no está en sí mismo, es necesario que esté en otra cosa.

—Por consiguiente, en tanto que todo, el Uno está en otra cosa; pero en tanto que totalidad de las partes, está en sí mismo; así el Uno está necesariamente en sí y en otro que sí mismo''.

Se comprende fácilmente que el *Uno que es*, el Uno que existe, sea uno y múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado. Si no conservara intacta la unidad de su ser, *dejaría de ser uno* y no lo reconoceríamos como tal en cada uno de los muchos unos; de modo que su existencia múltiple no anula la unidad del Uno y, más bien, se convienen mutuamente, por cuanto no habría muchos si no hubiera uno, y tampoco existiría el Uno sin muchos unos. El Uno existe fuera de sí, por otro y en otro; en consecuencia, su existir importa ser otro, y éste, a su vez, otro, y así una pluralidad infinita. Por la misma razón el Uno es todo y partes: el todo considerado en sí y por sí es uno; pero es también la totalidad de sus partes y cada parte es una.

El Uno tiene límite considerado en su unidad, en cuanto es uno; pero es ilimitado en la existencia, puesto que deviene número, pluralidad infinita.

Pasando a la otra cuestión planteada en el texto que hemos reproducido, el Uno se encuentra en sí mismo y, a la vez, fuera de sí, pero no en el mismo sentido de encontrarse o estar.

Cada parte está en el todo como, por ejemplo, cada uno de los diez unos está en el diez; y ninguna de ellas está fuera del todo.

Esto significa que los diez unos están encerrados en el diez. Y como las diez partes o los diez unos se encuentran en ese todo que es diez, resulta que el todo es Uno o que el diez es Uno considerado en sí mismo, en la unidad de su ser. Por consiguiente, el Uno está encerrado en el Uno, el Uno está en sí mismo.

Por otro lado o, mejor dicho, en otro sentido, el todo no está en sus partes, ni en todas, ni en alguna de ellas.

El todo no está en todas sus partes, porque entonces estaría en cada una; pero si estuviera en una o en alguna de sus partes, resultaría que lo más (el todo) estaría en lo menos (una o algunas de sus partes), lo cual es imposible.

Pero si el todo no está ni en todas partes ni en algunas de sus partes, tiene que estar fuera de sí, en otro que él mismo; puesto que si no estuviera en parte alguna, no sería nada.

Por consiguiente, el Uno, en tanto que todo, está en otro; pero en tanto que totalidad de sus partes, está en sí mismo. Quiere decir, pues, que el Uno existe siempre en otro, tiene una realidad exterior a sí mismo en cuanto lo consideramos en la existencia, en su ser que es siempre en otro y por otro; pero considerado en sí y por sí mismo como totalidad, como unidad de un todo, está en sí, envuelto por sí mismo.

El pensamiento que tiende naturalmente hacia la esencia de las cosas existentes como hacia su objeto propio, y cuyo dinamismo interior proyecta al individuo múltiple y a la multitud de los individuos, en la dirección de la Unidad absoluta, no hace otra cosa que *universalizar al individuo en la idea.*

Universalizar, es decir, referir el Uno material que es siempre múltiple (el individuo real y concreto), al Uno ideal que es uno. Comprender es ver lo múltiple como uno, en aquella relación que lo constituye en *unidad diferenciada pero recogida en sí misma;* es ver al individuo en la idea que lo constituye propiamente, como universal, como esencia.

Comprender es ver a los individuos múltiples en unidades específicas; a las unidades específicas en unidades genéricas, y a éstas, a su vez, en unidades superiores hasta aquella *unidad primordial,* el *Uno que es uno,* cuyo contrario es el Uno dividido, multiplicado, cuantificado, *el Uno que existe,* el uno numérico que es pluralidad infinita.

17ª CLASE

El individuo real y concreto (este trozo de hierro, este árbol o este hombre), es el Uno que es; el Uno que existe: *uno* en cuanto esencia existente y *múltiple* en cuanto es uno entre muchos individuos semejantes.

Se comprende que el Uno sea uno en la existencia real y concreta, puesto que la esencia, lo que una cosa es y la constituye propiamente, es lo primero que existe; y se comprende también que el Uno sea, al mismo tiempo pero no en el mismo sentido, una pluralidad inagotable de unos individuales puesto que se manifiesta como unidad numérica, como uno que es tantas veces como se quiera.

Todos los seres de la naturaleza, desde el mineral hasta el alma inteligente y libre, necesitan de la materia para existir, y ésta se precipita en la exterioridad del espacio y del tiempo, donde el Uno esencial se convierte en uno numérico, donde el Uno que es uno deviene el Uno que es muchos. Y hay un punto de coincidencia efectiva entre el Uno esencial y el Uno numérico que es el *individuo,* aquel de quien se dice todo lo que se dice y que no puede decirse de nada ni de nadie: *La substancia primera,* como la llama Aristóteles.

El agua corriente es el agua múltiple que es siempre *otra* agua, un agua diferente en cada instante que pasa; pero es siempre *uno y el mismo* ser del agua, una y la misma esencia la que constituye propiamente a todas las aguas.

El Uno que es *aparece en el mundo de los hechos,* de los individuos existentes aquí y ahora; la realidad efectiva y eficaz. Nada tan potente, tan incontrastable ni tan terminante como *un hecho;* pero también nada tan inestable ni tan precario. Construir sobre los hechos que surgen en la existencia y que apenas se mantienen un momento fugacísimo para cambiarse en otros, y así sucesivamente, es construir sobre arena, sobre los unos que se multitplican y se dividen al infinito, pero que no llegan, ni pueden llegar a ser jamás, por esto mismo, *el Uno real y verdadero,* el Uno que es uno.

Claro está que la unidad del Uno está en el hecho como su razón de ser, pero no es la resultante de la suma de sus accidentes innumerables o de sus partes externas y materiales; ni tampoco es la resultante de la superposición de los muchos hechos parecidos exteriormente.

La pauta y el modelo efectivo y comprensible para nosotros de esa *unidad esencial,* del Uno que es uno, nos la ofrece la *unidad viviente del yo,* la conciencia de ser uno y el mismo a través de la múltiple y mudable exteriorización en el espacio y en el tiempo de nuestra vida.

Y esta *unidad esencial,* esta unidad indivisible e inmultiplicable de lo que es, es la que la inteligencia busca en los otros seres existentes: *el universal* que abstrae de la sensación individual e individuante, para reintegrarlo idealmente a ella en el *juicio.*

El juicio es la afirmación de lo que es (esencia) en la existencia actual o posible; esto es, *la identificación del universal abstracto con el individuo concreto.* De ahí que la forma propia del juicio sea la atribución de la *universalidad,* de la unidad que es una, al *individuo* que existe como unidad numérica, como uno que se repite indefinidamente en otro.

El examen de los distintos aspectos que nos falta considrear en la hipótesis del *Uno que es,* nos permitirá confirmar estas apreciaciones en forma definitiva:

"El Uno es idéntico a sí mismo y diferente de sí mismo; y en igual forma es idéntico a las otras cosas y diferente de las otras cosas; si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto.

"... toda cosa es respecto de otra; la misma u otra diferente; o bien, si no es la misma ni otra, es la parte de un todo o el todo de una parte.

"... el Uno no puede ser parte respecto de sí mismo, ni tampoco puede ser un todo respecto de sí mismo.

"... No puede ser distinto de sí mismo.

"... Pero si no es diferente, ni parte, ni todo; considerado con relación a sí mismo, ¿no es necesario que sea lo mismo que él mismo?"

Parece no haber dificultad en que el Uno sea idéntico a sí mismo; pero ocurre que también es diferente a sí mismo.

Hemos demostrado antes que el Uno está en sí mismo y, al mismo tiempo, está en otro, fuera de sí; quiere decir, pues, que si el Uno está en otro, es otro que él mismo. Pero si el Uno es diferente que el Uno, es lo que no es uno.

Ahora bien, todo lo que no es uno, es diferente del Uno y el Uno es diferente de los no-uno. Esto quiere decir que *el Uno es diferente de los Otros.*

Pero lo que es idéntico, tomado en sí mismo, es contrario a lo diferente; de ahí que lo idéntico no puede residir en lo diferente,

ni este último en lo primero. Y lo diferente no podrá jamás estar en ningún ser, en nada que sea idéntico a sí mismo, siquiera un instante; en consecuencia, lo diferente no podrá estar ni en el Uno ni en los no-uno que son los Otros. De donde resulta que no es por lo diferente que el Uno difiere de los no-uno y que los no-uno difieren del Uno. Tampoco por ellos mismos podrán diferir mutuamente, puesto que no participan de lo diferente.

Si el Uno y los no-uno no se diferencian entre sí ni por sí mismos ni por lo diferente, cabe preguntarse si participan el Uno de los otros o los otros del Uno; la respuesta es negativa, por cuanto si los no-uno fuera parte del Uno, serían *unos* más bien que no-unos. Tampoco el Uno puede ser todo respecto de los no-uno; ni estos últimos con relación al primero.

"Quiere decir —concluye Parménides—, que si el Uno y los no-uno no guardan recíprocamente entre sí, la relación de parte a todo, ni de todo a parte, ni de diferencia alguna, *son idénticos.*

"Esto significa que el Uno es diferente de los Otros y de sí mismo y, al mismo tiempo, idéntico a los otros y a sí mismo".

Aunque pueda parecer un razonamiento sofístico, el que acaba de desarrollar Parménides, y que consiste en eliminar sucesivamente todas las partes de la división menos una, cuya validez quedaría demostrada por negación de las restantes (así, por ejemplo, si entre dos términos se eliminan las relaciones de todo a parte, de parte a todo y de diferencia, se concluyen que son idénticos); aunque, repetimos, estemos frente a una apariencia dialéctica, o mejor, *a una dialéctica de la apariencia,* es notorio que el Uno existente —el Uno en el juego de la apariencia externa—, es uno y muchos; idéntico, semejante e igual a sí mismo y a los otros; diferente, desemejante y desigual a sí mismo y a los otros; tiene contacto y no lo tiene consigo mismo y con los otros; y mantiene cualesquiera relaciones temporales consigo mismo y en los otros.

Estas conclusiones que aparecen anularse las unas a las otras, por cuanto se contradicen aparentemente, no hacen más que reflejar el carácter de la *apariencia misma,* la situación en que se coloca todo lo que aparece o se manifiesta exteriormente: "la misma razón que hace que el Uno sea otro que todo lo demás y todo lo demás otro que el Uno, hace igualmente que el Uno sea lo mismo que todo lo demás, y todo lo demás lo mismo que el Uno".

No se trata de una razón irónica, sino del carácter irónico de la apariencia exterior y sensible, donde el Uno no deja de ser

uno, pero, al mismo tiempo, es muchos, una pluralidad infinita de Otros: ¿acaso el agua no es *una* y, al mismo tiempo, muchas aguas; no es idéntica a sí misma y a las otras, diferente de sí misma y de las otras? ¿Qué sería del sediento si el agua no fuera *una y la misma* y no contara con *otra agua* que la que ya apagó la sed de otros o de él mismo?

¿Qué sentido tiene la llamada conservación de la *especie* en los vivientes, sino el mantenimiento del Uno que es uno, la *unidad de la forma,* en siempre otros unos, los individuos que se van sucediendo indefinidamente?

¿Qué otro significado puede tener la pasión de la gloria, la inmortalidad de la fama, sino el de seguir siendo *uno y el mismo,* Uno intransferible y único en la memoria de las muchas generaciones solidarias en el tiempo histórico?

"Cuando decimos que todo lo demás es otro que el Uno, y el Uno otro que todo lo demás, al pronunciar así dos veces la palabra *otro* sólo designamos una sola y misma esencia, la misma que tiene por nombre *lo otro.*

"... Luego, en tanto que el Uno es otro que todo lo demás, y todo lo demás otro que el Uno; el Uno participando del mismo otro, participa de la misma cosa que todo lo demás, y no de una cosa diferente. Ahora bien, lo que participa hasta cierto punto de la misma cosa, es semejante.

"... Por lo tanto, lo que es causa de que el Uno sea otro que todo lo demás, será también causa de que todo sea semejante a todo; porque toda cosa es otra que toda cosa.

"... En tanto que otro, el Uno no ha parecido semejante.

"... Por consiguiente, en tanto que lo mismo será semejante, por el efecto mismo del carácter contrario al que lo ha hecho semejante.

"... El Uno será, por lo tanto, semejante y desemejante de los Otros; en tanto que otro, semejante; en tanto que lo mismo, desemejante.

"... En tanto que el Uno participa de lo mismo, no participa de lo diferente; no participando de lo diferente, no es desemejante; no siendo desemejante, es semejante. En tanto que el Uno participa de lo diferente, es diferente; siendo diferente, es desemejante".

Así, pues, el Uno porque es idéntico a los otros y porque es diferente, bajo las dos relaciones y bajo cada relación, será semejante y desemejante a los Otros.

Es notorio que lo distingue *una* gota de agua de *otras* gotas de agua, no es el ser del agua; el agua es una y la misma en las otras gotas, y porque es idéntica es tanto una gota como las otras gotas; y porque es diferente cada una de las otras, es otra que cada una de ellas. Siempre es una gota de agua, pero otra gota de agua.

El Uno esencial se identifica con el Uno numérico en el individuo que es lo real existente; por esto es que la exterioridad es el lugar de los semejantes por causa de ese devenir el Uno muchos, una pluralidad de individuos que son semejantes justamente porque son diferentes, porque son otros de la misma especie; y que son desemejantes porque son idénticos, porque participan del mismo universal, de la misma unidad específica que los constituye propiamente.

El mismo giro dialéctico asumen las otras cuestiones que se plantean en torno a la segunda hipótesis, y siempre el razonamiento concluye en la afirmación de las atribuciones contrarias:

"Puesto que nada puede existir independientemente de las *otras* cosas y del *Uno;* puesto que están necesariamente en alguna cosa, ¿no es una necesidad que ellas se invadan mutuamente, puesto que los Otros están en el Uno y en el Uno en los otros, sin lo cual no estarían en ninguna parte?".

Por lo tanto, el Uno contiene a los Otros y está contenido en los Otros; los envuelve y está envuelto por ellos; quiere decir que es más grande y más pequeño respecto de los Otros, y los Otros, a su vez, son más grandes y más pequeños que el Uno.

El Uno es, pues, igual a sí mismo y a los Otros; más grande y más pequeño.

Y con relación al tiempo, el Uno se hace más viejo con relación a sí mismo, que se hace más joven; por lo tanto, se hace más joven y más viejo que él mismo.

Pero el Uno, haciéndose y siendo en un tiempo igual a sí mismo, no es ni se hace más viejo ni más joven que él mismo. El uno que es uno permanece igual a sí mismo en el tiempo; pero el Uno que es mucho es más viejo y más joven que él mismo:

"—¿Y con relación a los Otros?

"... Puedes decir con razón, que si las cosas que no son el Uno, son Otras y no una sola, son más numerosas que el Uno... y forman una multitud.

"... Pero entre todas las cosas que tienen número, el Uno es el que se ha hecho primero; esto es, se ha hecho antes, y los Otros después... De donde se sigue que los Otros son más jóvenes que el Uno; y el Uno más viejo que los Otros.

"... Además, el Uno se va haciendo con cada una de los Otros, a medida que van surgiendo en la existencia... Y también es el último que se hace, haciéndose en el fin donde se completan todos los Otros".

En consecuencia, el Uno es más viejo, de la misma edad y más joven que los Otros, porque se hace el primero, al mismo tiempo, y el último de los Otros.

Conforme a todo esto, el Uno es y se hace más viejo y más joven que él mismo y que las otras cosas; e igualmente no es, ni se hace, ni más viejo ni más joven que él mismo y que las otras cosas.

"... Por consiguiente, el Uno ha sido, es y será; ha devenido, deviene y devendrá; o se ha hecho, se hace y se hará".

Esto significa, por último, que puede haber algo que es del Uno y para el Uno; que lo ha habido, lo hay y lo habrá con propia determinación. Y en consecuencia "puede haber ciencia, opinión y sensación del Uno que es; puesto que, al presente, conocemos al Uno de estas tres maneras".

Examinaremos esta conclusión final de la segunda hipótesis en la clase siguiente.

18ª CLASE

Acerca del Uno que existe son posibles todos los modos y todos los grados del saber, desde la sensación hasta el concepto, pasando por la opinión. Así concluye Parménides en su desarrollo de la segunda hipótesis, puesto que en el *Uno existente* coinciden el universal y el individuo, la unidad de la esencia con la apariencia múltiple, la necesidad de lo que es con la aventura de lo contingente y circunstancial.

Y todas estas posibilidades de ser conocido, de ser sentido, creído, conjeturado, definido y nombrado con propiedad que posee *el Uno,* las comparte íntegramente con *los Otros* que existen con iguales derechos y condiciones.

Anotemos, una vez más, que el Uno existente es primero la *determinación constitutiva* de cada cosa —alma o agua—; y tam-

bien es uno entre muchos individuos de la misma especie, una entre muchas almas o una entre muchas aguas. Y es en virtud de esta determinación intrínseca, esencial, intransferible que cada cosa *es una y la misma;* y por lo tanto diferente de las otras, cada una de las cuales es, a su vez, *una y la misma* en cuanto a lo que es.

Claro está que relativamente a *la cantidad concreta,* la posesión de una cosa importa necesariamente la existencia de muchos ejemplares o casos individuales de la misma especie.

Un gran poeta nos sugiere esa maravillosa coincidencia del Uno que permanece y del Uno que pasa; esa continuidad del agua en las aguas que pasan; esa permanencia de la forma específica en siempre nuevos individuos; esa memoria de los hombres y de los pueblos que conserva piadosamente el pasado y anticipa el porvenir como promesa y esperanza:

"La flor es breve, pero la alegría que
ella dispensa durante un minuto
no es de esas cosas que tienen comienzo o fin".

Claudel.

La flor es breve. Es verdad que pasa la rosa; pero queda en nosotros su recuerdo de rosa, su idea de rosa. Es como si nuestra alma llevara consigo el alma de la rosa, prendida en la alegría que nos brinda a su paso. La razón última es aquella que Nietzsche expresa con incomparable finura:

"El mundo es profundo,
más profundo que lo que pensaba el día.
Profundo en su dolor.
La alegría más profunda que la pena.
El dolor dice: ¡pasa y acaba!
Pero toda alegría quiere la eternidad
— ¡quiere la profunda eternidad!"

La alegría es el síntoma de la unidad victoriosa, la real presencia del Uno como uno; por esto es que la alegría quiere durar siempre, quiere permanecer siempre igual a sí misma.

El dolor, en cambio, es el síntoma de la división y del aislamiento de las partes; es una ruptura y una dispersión de lo que tiene que ser Uno para ser; pero también es la angustia de la unidad

perdida y el ansia atormentada de su recuperación. De ahí que la voluntaria aceptación del dolor sea el precio que exige necesariamente el rescate de la *alegría,* la unidad reintegrada y devuelta a su plenitud primera.

A nosotros, modernos burgueses o proletarios aburguesados, predicadores conscientes o inconscientes del *bolcheviquismo,* no nos gusta la unidad del Uno; nos es insoportable la necesaria u obligada existencia de *formas y de categorías inmutables* que acusan la real presencia de la unidad en el devenir de los individuos, de los accidentes y de las circunstancias. Preferimos el lenguaje de los nuevos discípulos de Heráclito —el eterno lenguaje de la caducidad irremediable, de lo que se corrompe y deja de ser—, que se reconocen en la sentencia de Federico Engels: "Todo lo que existe merece perecer". Nos complace leer esas historias minuciosas, documentadas, interminables, donde desfilan en serie los distintos "modelos" de Patrias o de familias que corresponden a circunstancias siempre otras de lugar y de tiempo históricos. Nos convence esas historias de las religiones que exponen las múltiples y variadas posiciones de fe, todas igualmente legítimas y dignas de la misma consideración dentro del criterio "científico" que domina nuestra inteligencia de modernos.

Nada es uno y lo mismo; no hay tal unidad del Uno. Todo lo que existe es muchos, es esto, aquéllo, cualquier otro; pero nada que sea uno y lo mismo. La familia entre los hotentotes se constituirá de tal modo; entre los chinos, entre los egipcios, entre los griegos, entre los romanos, era en un tiempo de un modo y después de tal otro; ahora en Rusia es de una manera, en Norteamérica es de otra manera y en la Argentina de otra distinta... Como se ve, la institución de la familia, tan antigua como el hombre mismo, es tan variable y múltiple como las circunstancias y situaciones efectivas de su existencia; la familia es cualquier cosa y puede ser cualquier otra; lo que no puede ser en modo alguno, es algo que sea *uno y lo mismo,* algo determinado que se define y se nombra, con propiedad. El espíritu democrático de la época no tolera modelos únicos y exclusivos, formas ni tipos fijos. Se habla todavía del héroe, pero se trata de un simple formalismo sin contenido; tan sólo interesa el hombre común, el que no se distingue porque no es nada que sea uno y lo mismo, sino un hombre cualquiera entre muchos hombres que se cambian siempre por otros muchos. De ahí esa *adoración de las masas,* de los muchos unos indiferentes de

suyo, considerados en sí y por sí; adoración de la multitud que es el desprecio absoluto de cada uno. Sentir como masa, gustar como masa, pensar como masa y querer como masa, es tanto como sentir, gustar, pensar y querer en términos de cantidad, en unidad numérica; esto es, en unos que son muchos y siempre otros. Y, al mismo tiempo, prescindir de la *unidad esencial* —forma, categoría, jerarquía en todo—, dándola por inexistente.

Quiere decir, pues, que nada *es lo que es* o que ninguna cosa real es una; más bien es otra, siempre otra que ella misma. Pensar una realidad física o moral "more geométrico", en términos de cantidad es disolverla en unos (partes, partículas, átomos, "elementos" o factores) homogéneos, indiferentes, amorfos; sólo así se los puede agregar o disgregar, multiplicar o dividir indefinidamente, permaneciendo siempre la misma cantidad que hemos supuesto en el punto de partida; es una manera corriente y dominante de *explicar* alguna cosa, suplantarla por otra y ésta, a su vez, por otra: así el agua se "explica" por el hidrógeno y el oxígeno; y el hidrógeno resulta ser otro y el oxígeno también otro. Sarmiento considera que la inteligencia reposa tranquila y satisfecha desde que Darwin ha resuelto el problema del origen del hombre, estableciendo que el hombre no es hombre sino un mono distinguido, una variedad de antropoide. Lo mismo ocurre respecto del honor después que nuestro Alberdi ha declarado que "cada época tiene su honor peculiar". Si así fuera, ¿qué es el honor?

Quedan suprimidas *las definiciones y los nombres propios* de las cosas. Los nombres no son más que sinopsis externas y de valor puramente económico, que nos permiten referir una multitud de individuos exteriormente parecidos en tales o cuales accidentes.

El pedagogo científico que está al servicio de la Civilización y del Progreso, es el que expone con cuidadosa imparcialidad las diversas y sucesivas acepciones y significados de un nombre cualquiera. Nuestra devoción bolchevique se acusa en el entusiasmo con que aplicamos a todos los principios, normas e instituciones de vida, el criterio progresista, según el cual cada época "produce, ante todo, sus propios sepultureros". (Marx y Engels: "El Manifiesto Comunista").

En rigor, aborrecemos todo sentido de *absoluto* que es sentido de *unidad;* no sólo el concepto y la definición exigen que su objeto sea uno y el mismo, sino también la sensación, puesto que sentir dulce o amargo es sentir algo que es uno y lo mismo, en tanto que

dulce o amargo. Puede ocurrir que una alteración del órgano sensorial me haga sentir una cosa dulce como si fuera amarga, pero la cualidad "amargo" de mi sabor es una y la misma siempre; de no ser así, ¿cómo podría reconocerla una y otra vez y siempre?

Esto significa que hasta la sensación que es eminentemente relativa, encierra *algo de absoluto;* o lo que es igual, un contenido idéntico, uno y el mismo.

No es que la sensación y el pensamiento necesiten inmovilizar, fijar, estabilizar a sus objetos específicos; más bien, tenemos que reconocer que si no hubiera algo que es inmóvil, fijo y estable en dichos objetos, no habría sensación ni pensamiento de nada; no sólo no habría concepto, ni definición, tampoco opinión ni mera creencia.

Se ha demostrado, pues, que el *Uno es uno* en toda real existencia; pero también que es *múltiple,* puesto que todo aparecer o manifestarse exteriormente está sometido a las condiciones de la cantidad concreta; y se convierta en muchos, en una pluralidad infinita, en la que es tanto uno como otro: una gota de agua u otra gota de agua, un caballo u otro caballo, etc. La exterioridad propia de la existencia finita y contingente hace que el Uno se precipite en muchos unos, sea porque aparece distribuído en una multitud de individuos, de partes o de aspectos; sea porque se suceden unos a otros unos. Es como si esta coexistencia espacial y esta sucesión temporal de muchos unos; es como si este devenir el Uno que es uno, siempre en muchos unos que son otros, fuera una reaparición continua de lo *mismo en otro,* "del vino viejo en odres nuevos".

Coinciden en la existencia; o mejor, se juntan en un "punto" inasible, sin posición ni duración apreciables, el Uno esencial y el Uno numérico que es múltiple, la eternidad que no pasa con el tiempo que pasa: ese "punto" donde se neutralizan, por así decir, el antes y el después, el nacer y el perecer, lo mismo y lo otro, el Uno y lo múltiple, *es el instante.*

El *movimiento* es el carácter de toda existencia material, externa y contingente, el movimiento exteriormente considerado, en cualquiera de sus formas —traslado, alteración, aumento y disminución, nacimiento y muerte—, es un *pasar a otro; es un tránsito de uno a otro.*

Pero la multiplicidad y el cambio no afectan a todo el contenido de lo que existe; de ahí que sea falsa en su unilateralidad la

sentencia bolchevique de Engels: "Todo lo que existe merece perecer"!.

Hay una cifra de eternidad hasta en la cosa más insignificante, hasta en el aspecto más superfluo de lo que existe; es el rastro que la Unidad primera, absoluta y trascendente ha dejado en cada uno de los seres existentes, desde el más encumbrado y dominador hasta el más inferior y subordinado: la unidad de su esencia, la unidad que es una y la misma de cada substancia; y también de cada uno de los accidentes de la substancia. Por esto es que todo lo que existe merece perecer; más bien, lo que no perece ni puede perecer es lo que primera y primordialmente existe.

Y es en el *instante,* en ese punto que es tanto de partida como de llegada, donde tiene lugar la misteriosa coincidencia de los contrarios; donde, "por una parte, el Uno es uno y múltiple y, por otra parte, no es uno ni múltiple, participando del tiempo", tal como se propone en la tercera hipótesis que plantea el viejo Parménides:

"—¿Cuándo tiene lugar el cambio del Uno?

—No es ni cuando está inmóvil, ni cuando está en movimiento; ni tampoco es cuando está en el tiempo.

—Es en esa extraña cosa que llamamos el instante o lo instantáneo que tiene lugar el cambio.

—Tal es, en efecto, el sentido del instante: es el punto de partida de los dos cambios inversos. Pues no es de la inmovilidad todavía inmóvil que surge el cambio; ni es del movimiento todavía móvil que parte la transición".

Es, pues, en este intervalo neutro e intemporal entre la inmovilidad y el movimiento, donde "el nacimiento del Uno como uno es su muerte como múltiple, y su nacimiento como múltiple es su muerte como Uno".

19ª CLASE

El mundo de la existencia individual, finita y contingente; esto es, la apariencia externa, materia y sensible de las cosas, se caracteriza por el *cambio o devenio.*

Cambio de lugar, cambio de magnitud, cambio de cualidad y cambio de substancia; tales son las especies distintas en que el Uno existente pasa al otro.

Todo lo que es, y por lo tanto, todo lo que inviste alguna unidad, deviene lo que no es o lo que es otro, según algunos de estos modos de salir de un estado y de entrar en otro: algo que se encontraba en la posición A, ahora está en la posición B; algo cuyo peso era 10, ahora es 100; algo que era blanco, ahora es negro; algo que no existía, ahora existe y, más tarde, dejará de existir.

El cambio parece, pues, que tiene lugar en el tiempo y que discurre a través de un escalonamiento gradual, apenas perceptible y en sucesión indefinida; algo así como una serie de momentos que tienden a la nivelación y homogeniedad de la diferencia mínima, un ir dejando de ser y un ir llegando a ser paulatinamente, lentamente, suavemente; tal cual se suceden los segundos, los minutos y las horas en el reloj con ritmo uniforme, regular y monótono de unos indiferentes.

Claro está que esta tendencia a *cuantificar* toda especie de cambio, desde el desplazamiento de lugar hasta el tránsito de la vida a la muerte; esta traducción numérica del devenir que lo desnaturaliza y lo degrada hasta la extrema indigencia de un mero proceso material, importa la sustitución de la realidad del cambio, de la solución de continuidad entre el Uno que dejó de ser y el otro que ya es, por la ficción de un puente tendido entre los términos contrarios.

Es una situación análoga a la que se plantea cuando se intenta fundar la propiedad común de una tierra poblada y cultivada históricamente, en el hecho de que su continuidad por debajo de los cercos que delimitan las propiedades particulares, como si la voluntad que se afirma y se reconoce en lo mío y en lo tuyo no fuera más real y más cierta que una tierra de nadie poblada por seres de razón y de voluntad. Es como si pretendiéramos que la frontera divisoria de cada una de las Patrias y de cada uno de los Estados soberanos, no es la realidad y la verdad de su individualidad histórica, de su personalidad ética y política; y resolviéramos que no es más que una división ficticia, una solución de continuidad provocada por el egoísmo y los prejuicios del patriotismo que no nos deja ver la tierra de todos y para todos que se continúa indivisa e inmutable a través de los mojones que dividen y contraponen ocasionalmente a los grupos y a los individuos. Y todavía se sigue argumentando en el mismo sentido que si todos los pueblos y todos los hombres están comprendidos en la abstracta y genérica *Huma-*

nidad, no es razonable ni justo que no coincidan idílicamente en una sola patria y en un exclusivo amor de todos por todos.

De ahí que el blanco y el negro y el gris, por cuanto son especies diferentes del mismo género color, no se justifica que no haya una perfecta continuidad de unos en otros a través de la suave y pausada gama de los múltiples matices; es como si reconociéramos que por debajo de las fronteras que dividen el blanco, el gris y el negro, se extendiera uniforme e indiviso el género color que los comprende a todos como una tierra de nadie. Pero la realidad y la verdad es que no es el *blanco* que se va mudando en *gris,* ni es el *gris* que se va mudando en *negro;* cuando decimos: *se va mudando,* es que se ha mudado ya. *No es que está cambiando, sino que ha cambiado,* si hablamos con propiedad y empleamos correctamente el tiempo del verbo.

Nada que sea *Uno y el mismo,* esencialmente considerado, se cambia ni puede cambiarse en *otro diferente;* deja de ser para que sea otro. El Uno mantiene su distinción, conserva inmutable su diferencia mientras existe, mientras dura en el tiempo; la sostiene tanto como el otro, por eso el blanco es blanco, el gris es gris y el negro es negro. La realidad y la verdad del Uno que existe está primero y principalmente en su distinción, en su última diferencia; allí es cabalmente Uno y el mismo.

Y el Uno que existe deja de ser cuando el Otro ya es; el tránsito se realiza a través del Uno indiferente que, por sí mismo, no es ni uno ni otro; o más bien, que puede ser uno y otro, cualesquiera otros: *la materia primera* que por su misma naturaleza se sustrae a la unidad del Uno y en cuanto Uno indiferente es muchos, todos los otros, una pluralidad infinita de unos nivelados, homogéneos; una tierra de nadie pero una tierra que necesita para existir todo lo que es uno y distinto.

La unidad de cada ser se acusa en su distinción; es su diferencia, pues, la que hace que el Uno exista como uno y que el Otro también sea uno. Pero la materia primera, ese barro de que está hecho todo lo que existe en la naturaleza, no es un principio de unidad, sino de división y de contradicción; no aproxima, sino que aleja; no distingue, sino que confunde al Uno con el Otro, a todos con todos. Y la confusión y la mezcla de los unos con los otros es, justamente, aquello que los aisla y excluye; estar confundido o mezclado es encontrarse en una soledad irremediable, en la soledad del abandono, perdido absolutamente entre los otros.

La multitud de los unos indiferentes —sean piedras u hombres—, es una multitud sin unidad, sin orden, sin medida, donde cada uno está completamente enajenado y perdido en el montón amorfo y caótico. Y la materia, repetimos, es aquello que de suyo carece de forma o ha perdido la *forma;* estar en forma es ser Uno diferente de los Otros e *igual* a los Otros en virtud de la diferencia, del rango de cada uno: la igualdad real y verdadera, la igualdad justa que une y pacifica a los hombres, es aquella que mantiene la distinción y la distancia conforme a la proporción de cada uno.

La unidad de la forma, el Uno que es uno, perdura en la existencia; se mantiene igual a sí mismo hasta que deja de ser y otro comienza y permanece también uno y el mismo hasta que termina. Se trate de ese verde de la hoja o de la vida que alienta en cada uno de nosotros, mientras duran en la existencia conservan sea la unidad del verde, sea la unidad de la vida. Tan sólo "la materialidad pone en nosotros el olvido" y nos hace creer que cambiamos en cada momento y que ahora somos otro que él éramos antes.

La materia es, pues, el principio del cambio, lo que deviene en nosotros y en los otros seres; puede serlo todo no siendo nada ni nadie por sí misma; de ahí que en su pura potencia, se acogen los contrarios y están como emboscados y en acecho la vida y la muerte, la grandeza y la pequeñez, el día y la noche, etc.

Pero tan sólo uno de los contrarios puede ver la luz, y hasta que no deja la escena no puede salir el otro. Y aquí estamos en presencia del cambio del Uno que existe; es evidente que la materia es el sujeto del devenir, en cuanto recibe una forma que dura un tiempo y después otra forma que también dura un tiempo apreciable, breve o largo.

La forma, la unidad del Uno que existe, no cambia en el tiempo; más bien debemos reconocer que dura, que permanece más o menos tiempo. Sea la unidad de un color o la unidad de una vida, perduran inmutables mientras existen: no es el verde mismo que se va cambiando en amarillo, sino que la hoja que ayer era verde hoy es amarilla; no es la vida que se fué muriendo en este cuerpo que ahora es cadáver, sino que el espíritu que soplaba la vida en él ya no sopla y yace sin vida.

El tiempo mide la *duración,* más bien que el *cambio* de Uno en Otro; participar en el tiempo es durar, y uno participa del tiempo hasta que deja de ser uno. De ahí que el tiempo sólo cuenta la duración de lo que existe y deja de lado el cambio propiamente

dicho; y lo deja porque no es posible medir, ni contar, ni justipreciar de ningún modo positivo, lo que no dura, lo que no permanece siquiera un tiempo apreciable y tal es la situación del cambio como tal.

Si el cambio mismo pudiera ser registrado, entonces no sería cambio, sino duración siquiera mínima, pero duración y no cambio; esto es, el Uno que permanece uno en su distinción, en lugar del Uno que se ha desvanecido para dar paso al Otro.

El cambio es la negación de toda permanencia en el tiempo, de toda duración apreciable; pero tiene que ver con el tiempo hasta el punto de que sin el cambio no habría tiempo, ni habría propiamente duración de nada ni de nadie.

Hay como un intervalo entre el tiempo del Uno y el tiempo del Otro, entre la duración del Uno y la duración de Otro, donde tiene lugar el cambio del Uno por el Otro. Dicho intervao se denomina *el instante o lo instantáneo.*

El instante no tiene duración alguna; es una visible ruptura en el tiempo, una solución de continuidad, "un salto en el vacío", que no tiene para nada en cuenta el impasible reloj, pero que acusa la pavorosa realidad del cambio.

Es innegable que el instante pertenece al tiempo sin ser un tiempo, por cuanto no dura; pertenece al tiempo en cuanto es el pasaje de una cosa a otra, de un término a su contrario.

Y es el instante donde se verifica, por así decir, la tercera hipótesis acerca del Uno que ya hemos considerado en la clase anterior: el Uno se precipita en el *devenir,* donde es tanto uno como múltiple y no es ni uno ni múltiple; porque *devenir o cambiar es dejar de ser y no ser todavía,* el punto de llegada y el punto de partida del Otro de los términos opuestos.

El instantáneo devenir importa, repetimos, una ruptura en unidad existencial del Uno; sin intención patética cabe señalar "un elemento de catástrofe" en todo cambio, hasta en un ordinario cambio de color.

Y qué diremos del "salto" que tiene lugar en el advenimiento de un nuevo ser o en el tránsito de la muerte. Aquí hay que ser infinitamente estúpido o deliberadamente ciego para no ver el misterio de la Creación; para no ver la divina mano que nos trae a la existencia, nos sostiene en ella y nos deja caer cuando se cumple el tiempo.

Son vanos todos los empeños de un falso y falaz racionalismo para tender un puente que salve el abismo abierto por el misterioso instante, para convertir en un suave escalonamiento gradual, en una evolución continuada metódicamente, "ese salto en el vacío" que tiene lugar en el cambio.

Todas las hipótesis de tipo evolucionista y transformista, a la manera de Spencer, de Darwin o de Comte, son un verdadero atentado contra el buen sentido y una irreverencia hacia Dios, por cuanto pretenden sustituir la presencia radiante del Acto Creador por un vulgarísimo esquema de la supuesta marcha progresiva y ascendente a partir del Uno indiferente (nebulosa, caos, materia difusa, amorfa y homogénea, etc.) que habría ido salvando las distancias y las distinciones de ser y de valer, a fuerza de lentitud y de estaciones intermedias, paso a paso; como si sumando medianías pretendiéramos obtener una verdadera grandeza; como si lo oscuro pudiera sacar de sí lo claro, y lo confuso pudiera sacar de su confusión lo distinto.

Y como síntesis final de estas reflexiones dialécticas, hacemos nuestro un texto de Chesterton:

"Desde entonces sé que todo no es una curva lenta y graduada de la evolución, sino que existe, en la vida y en la muerte, un elemento de catástrofe que lleva consigo algo del temor del milagro". (Autobiografía, Cap. XI, pág. 231).

20ª CLASE

La cuarta hipótesis desarrolla las consecuencias positivas que resultan para los Otros, si se parte de la existencia del *Uno;* en términos análogos: Si el Uno existe, ¿qué son los otros?

Por lo pronto, los otros no son el Uno, puesto que, en tal caso, no serían otros; pero tampoco están privados absolutamente de la unidad, como se verá en seguida:

Los otros que difieren del Uno, son otros porque tienen *partes;* si no tuvieran partes serían el Uno absolutamente o, lo que es igual, el *Uno que es uno.* Y conforme hemos analizado en la primera hipótesis, la posición de la unidad absoluta y exclusiva del Uno no permite conclusión alguna fuera del rechazo de todo atributo y de toda relación con otro.

En consecuencia, si los Otros tienen partes; o mejor, *son partes,* pertenecen a *un todo.* Y el todo es la unidad que surge de una

multiplicidad de partes; es un ordenamiento y una concertación de muchos, donde cada una de las partes ocupa un lugar determinado y se subordina a la que es principal y dirigente: así, por ejemplo, toda ciencia es un todo, un sistema de verdades, la unidad de un conjunto de razones bien fundadas y concertadas desde el principio a la conclusión. Un organismo vivo —planta o animal— es también un todo; una unidad funcional, "un sistema cerrado natural" como dice Bergson en su "Evolución Creadora". Refiriéndose a la sociedad perfecta, a la comunidad política, donde el hombre alcanza la suficiencia de la vida, dice Aristótees: "No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruído el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo ya no es una mano real... lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no admitiera, resultaría que el individuo puede bastarse a sí mismo aislado del todo, tanto como de los otros individuos; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es una bestia o un dios". (Política, Libro I, Cap. I).

Quiere decir, pues, que cada parte lo es de un todo que es uno y no de muchos. Si fuera parte de muchos, la parte sería parte de sí misma, porque se encontraría necesariamente entre los muchos como uno de sus términos y, a la vez, sería parte de todos y cada uno de ellos, lo cual es imposible. Y si no fuera parte de alguno de los términos por tratarse de sí mismo, no lo sería de ninguno de los restantes, puesto que no sería de todos los muchos.

Es notorio que las partes no pueden ser partes de una pluralidad; y sí, tan sólo, "de una cierta forma única, de un cierto Uno que llamamos todo, unidad acabada que nace del conjunto, la parte es parte".

Pero si los Otros que difieren del Uno tienen partes o son partes, es que participan del todo y del Uno. Como se ve, los Otros no sólo no están privados del Uno, sino que participan doblemente de la unidad: por un lado, "los Otros son necesariamente un todo, unidad acabada que tiene partes"; y por otro lado, cada una de las partes es "*cada una* y designa algo que es uno, bien diferente de las otras partes y que existe en su propio ser, puesto que cada una de las partes tiene que ser una".

Es preciso destacar que los Otros no son el Uno en sí y por sí; ya que entonces no serían otros ni diferentes respecto del Uno, ni participarían del Uno. Se comprende que "ser uno le es imposible a cualquier otro que no sea el Uno mismo".

Participar de la unidad es una necesidad para el todo y para la parte; el primero es siempre la unidad de un múltiple, las muchas partes; el segundo es la parte una e individual del todo.

Los Otros difieren necesariamente del Uno en el momento de la participación, y son, por lo tanto, múltiples. Claro está que si los Otros no son el Uno, tienen que ser muchos, puesto que si no fueran uno ni muchos, no serían nada.

Y son mucho sin término, una multiplicidad infinita en tanto van a participar en la unidad. En rigor, *el Otro* que no es uno en sí y por sí y que no participa todavía de la unidad en el momento en que le va a recibir, es una multiplicidad ilimitada, infinita y en fuga continua del límite que puede ceñirla y recogerla en la unidad de su forma. Si nos imaginamos una fracción mínima, la más pequeña de esa multiplicidad la veremos precipitarse todavía en una multiplicidad infinita; es como si todo aquello que está privado de unidad —sea de orden físico, moral o intelectual—, se pulverizara entre las manos y se dispersara hacia todos los vientos.

"Si se considera y reconsidera, así aislada, esta naturaleza extraña a la forma; esto es, que rehuye la unidad o no participa de ella, tan sólo apercibe una multiplicidad ilimitada".

Y bien, esta naturaleza extraña a la forma a que se refiere el viejo Parménides, es *la materia*. De ahí que la falta de unidad por no haberla logrado o por haberla perdido, sea el síntoma de una indigencia ontológica, de una declinación hacia la pura materialidad; y es también una notoria desestimación y caída en el valor. La falta de lógica como la falta de carácter, por ejemplo, no son más que faltas de unidad, sea en el discurso o sea en la conducta; y, en consecuencia, una degradación hacia la confusión y la variabilidad propias de lo material.

La materia no es nada en sí y por sí; todo lo que llega a ser es en virtud de ese principio extranjero a ella misma que es *el Uno*. Sólo puede hablarse negativamente de una cosa que se sustrae a la unidad y a la determinación; así se dice que es ilimitada, infinita, amorfa, indiferente, homogénea y difusa.

Mirar hacia la materia o hacia lo material es mirar siempre afuera, *a otro* que la cosa una y la misma que se quiere examinar. Es perderse en la procesión infinita de los otros, aunque nos parezca retener firmemente bajo la mirada inquisitiva al objeto y que

lo estamos viendo realmente. Lo importante no es mirar algo despaciosamente y dar mil vueltas a su alrededor; puede ocurrir que sólo reparemos en aquello que es otro en él, aunque estemos atentos y vigilantes, porque no nos apercibimos de ese punto céntrico, de ese elemento principal que le presta su carácter, su sostén, su fuerza y su significación a los restantes y convierte a los otros en partes de algo que es uno y el mismo. Conferir la unidad es tanto como dar a una cosa *el ser y el valor.*

Por esto es que cuando las partes han devenido efectivamente partes, "cada una se ve inmediatamente limitada por las otras partes y por el todo; y éste, a su vez, es limitado por las partes".

Es, pues, en la comunicación y en la comunidad con el Uno que los Otros son cada uno algo determinado, alguien distinto que es y que vale como un todo o una parte; y así los Otros son tantos como el Uno, otros tantos unos que son y valen tanto como el Uno mismo.

Y es por esa comunicación y comunidad con el Uno que los Otros pueden referirse unos a otros y entrar en contacto entre sí.

La relación que se establece del Uno con los Otros y de los Otros entre sí, permite fijar las semejanzas y desemejanzas que resultan en unos y otros. Por una parte es evidente que siendo los otros *ilimitados,* cuando se los considera en sí y por sí, están afectados por un carácter común; y en tanto participan todos del límite, se encuentran todavía en esta semejanza de ser.

Por otra parte, los Otros difieren entre sí, tanto como del Uno, cuando han devenido esto o aquello al conjugarse los contrarios, lo ilimitado y el límite, la materia y la forma, el múltiple y el Uno; puesto que recibir la unidad es adquirir lo que determina y distingue una cosa de las otras.

La unión de muchos es su *distinción* entre propios y extraños; su definición ante los otros y ante sí mismos. La familia bien constituída es una unidad de padres e hijos; el Estado soberano es una unidad política donde los ciudadanos y las familias alcanzan la suficiencia de la vida. Cada una de dichas unidades se distingue de la otra porque su unidad es su misma distinción; de ahí que cuando la unidad política excede su proporción y su límite, tiende a confundirse con la más estrecha unidad familiar y con la todavía más estrecha y substancial unidad del alma y cuerpo que es el individuo. Y esta excesiva unidad del Estado es su falseamiento y destrucción en el absolutismo impropio de todo lo que es *relativo,* de toda unidad moral que se rompe y pulveriza cuando pretende la unanimidad de la masa, la homogeneidad de la nube de polvo, la

uniformidad de los unos indiferentes, de la multiplicidad infinita, de la materia pura.

De donde resulta que el Uno y los Otros son recíprocamente y los Otros entre sí, semejantes y desemejantes: *semejantes,* por cuanto están hechos del mismo barro y cada uno necesita de la forma y del límite para ser lo que es; *desemejantes,* por cuanto su doble participación en la unidad —como un todo distinto de los otros y como una parte distinta del todo— los hace diferentes y contrarios a los unos de los otros.

Aquella *unidad de ser* que hace que el agua sea una y la misma en las muchas aguas que pasan, constituye su diferencia de ser respecto del vino, a pesar de que el agua es una parte del vino; pero no es la unidad esencial que hace del vino un ser diferente del agua.

Quiere decir, pues, que el agua es el *Uno-todo* en todas las aguas; pero no es más que el *Uno-parte* en el agua que contiene naturalmente el vino.

"Luego, en razón de cada una de estas maneras de ser, las cosas otras que el Uno, son semejantes a sí mismas y entre sí; y al mismo tiempo, con relación a estas dos mismas cualidades, son todo lo contrario y desemejante que es posible.

"... luego las otras cosan son, a la vez, semejantes y desemejantes a sí mismas y entre sí.

"... Son igualmente las mismas y otras, en movimiento y en reposo; y mediante los modos de ser opuestos que se acaban de exponer, sería fácil demostrar que reúnen todos los demás".

El desarrollo de la posición de los Otros con relación al Uno que existe, nos ha permitido establecer que la idea del *Otro* no importa una negación absoluta y excluyente; más bien es el vínculo lógico necesario entre la unidad de la forma y la pura multiplicidad de la materia que no es nada más, por sí misma, que un puro poder ser.

El Uno y lo múltiple, la forma y la materia, no son en la realidad ni en la verdad, términos absolutos e irrelativos entre sí; por el contrario, están íntimamente referidos el uno al otro; el primero, como principio de existencia, y el segundo, como aquello que puede existir: son, en última instancia, ser en acto y ser en *potencia,* como nos enseña Aristóteles en la Metafísica.

21ª CLASE

Hemos seguido en la clase anterior el desarrollo de las *consecuencias positivas* que resultan para los Otros de la existencia del Uno, tal como se plantea en la cuarta hipótesis. Se comprende fácilmente que si consideramos a los Otros en su necesaria relación y comunicación con el Uno, tendrá lugar un perfecto paralelismo lógico entre ambos términos: el mismo esquema dialéctico que se perfila para el Uno en la segunda hipótesis, lo vemos reproducirse para los Otros en la cuarta posición acerca del Uno existente. Tanto el Uno como los Otros en el plano de su existencia *relativa,* esto es, de su realidad concreta, individual, múltiple y contingente, *son todas las maneras posibles de ser y de ser conocidos.*

Recordemos, una vez más, que nuestra inteligencia propia de las cosas consiste *en verlas en relación con las otras y consigo mismas;* y tiene que ser así, puesto que *existen en relación,* cada una con las Otras y consigo misma y cada una de las Otras con las demás y con ella misma.

Esto no significa caer en un *relativismo* del ser y de la verdad: una cosa es que para comprender lo que es, tengamos que ver los *seres en relación;* y otra cosa enteramente diferente es que los términos constitutivos de los seres y, por ende, de sus relaciones inteligibles, no tengan estabilidad alguna, no sean nada en sí y por sí, nada que *sea uno y lo mismo,* hasta el punto de desvanecerse en un puro *ser de relación,* como si cada uno se hiciera polvo entre los dedos que quieren retenerlo y cada partícula, a su vez, se pulverizara todavía en ese precipitarse infinito hacia *la materia* que no es nada en sí y por sí, que se sustrae por naturaleza a todo lo que sea *uno* y que librada a sí misma es un no ser.

Hemos visto que la materia no une, ni convoca, ni congrega; que no comunica, ni aproxima un ser con otro ser, ni siquiera consigo mismo. Más bien es un principio que separa y que excluye; que pone a cada uno fuera de sí y lo deja aislado e incomunicado; por esto es que todo lo que existe en la materia es un individuo exterior y solitario, y cada una de sus partes es también individual y está en una remota soledad en medio de las otras partes. Es como la pavorosa soledad de un cadáver y de cada una de sus partes tan aisladas y remotas entre sí como el cadáver entero.

No hay en el mundo, pues, ningún Uno que no se encuentre en los Otros, ni Otros que no se encuentren en el Uno; de ahí que el Uno sea todos los otros y éstos, a su vez, todo lo que es Uno.

Si pasamos ahora a la quinta hipótesis acerca del Uno que existe, donde se desarrollan las consecuencias negativas para los Otros, veremos que su esquema dialéctico se corresponde con el de la primera hipótesis: *el Uno es uno.* Aquí se trata de la posición absoluta de los Otros, de los Otros en tanto que son absolutamente otros que el Uno existente.

El viejo Parménides comienza por declarar que no existe nada fuera del Uno y de los Otros; y, por lo tanto, no habiendo ningún tercer término que los ponga en relación y los comunique de algún modo, nada tienen en común ni puede haber nada en común entre ambos términos. Así que excluído todo elemento común, el Uno y los Otros no están juntos jamás y se excluyen absolutamente.

Además, el Uno que es uno, el Uno por excelencia, pura y simplemente uno, no tiene ni puede tener partes. De ahí que el Uno no se encuentre en los Otros ni como todo ni como parte. Los Otros, a su vez, no tienen que ver con el Uno ni en carácter de todos ni en carácter de partes, desde que no son ni pueden ser todos ni partes; no son Uno bajo ninguna relación y no hay nada en ellos que sea Uno. Tampoco se puede decir que sean una pluralidad, porque cada uno de ellos sería como partes de un todo.

Quiere decir, pues, que los Otros no son ni uno ni muchos, ni todo ni partes, puesto que no participan del Uno en ningún sentido.

Los Otros, por último, no son semejantes ni desemejantes respecto del Uno; ni idénticos ni diferentes; ni móviles ni inmóviles; ni nacen ni perecen; ni más grandes ni más pequeños ni iguales; ni están afectados por atribución alguna; puesto que, en ese caso, encerrarían oposición o contrariedad respecto del Uno y participarían de dos formas contrarias, pero no cabe tener parte en *dos* cuando ni siquiera se tiene en *una*:

"Si se supone, en efecto, que los Otros soportan alguna atribución de las indicadas, participarán en uno, en dos, en tres, en el par y en el impar; participación que, según se ha visto, les es imposible privados como están del Uno bajo todas las relaciones y en

toda medida. Así, pues, si el Uno existe, comparándolo consigo mismo o con los Otros, es todo y no es siquiera uno".

Aquí tenemos el resultado final de las cinco primeras hipótesis en las cuales se parte de la existencia del Uno: 1º, *el Uno es todos los Otros*, en el sentido de que comprende todos los modos de ser y admite todos los grados del conocimiento, desde la sensación hasta la ciencia, pasando por la opinión y la mera creencia; tal como se ha desarrollado, repetimos, en la segunda y en la cuarta hipótesis; 2º, *el Uno no es* absolutamente ninguno de los Otros y ni admite atribución alguna de carácter positivo, tal como ocurre en la primera y en la quinta hipótesis; 3º, el Uno es todos y no es ninguno de los Otros, puesto que es el Uno que deviene, el Uno que cambia, el Uno en el trance instantáneo de dejar de ser y de comenzar a ser, tal como se presenta en la tercera hipótesis.

A propósito del Uno que recibe el ser y entra en la existencia, nos corresponde afirmar que es todas las cosas y que se le atribuyen todas las determinaciones opuestas y aun contradictorias; pero, al mismo tiempo, tanto respecto de sí mismo como del resto de las cosas, no es esto ni aquello y está privado de toda determinación, por cuanto no es la unidad de nada ni de nadie.

Nos queda por examinar la segunda parte del ejercicio dialéctico acerca del Uno para completar todas sus posibilidades lógicas; puesto que sólo hemos seguido hasta aquí las conclusiones que resultan de la existencia del Uno, debemos abordar ahora los esquemas dialécticos que se derivan de su posición como *inexistente;* es decir, aquellos que corresponden a la premisa hipotética: "*Si el Uno no es o no existe*".

Las cuatro hipótesis cuyo desarrollo lógico vamos a considerar, nos ofrecen la más completa rectificación y superación del punto de vista rígido y estéril del *ontologismo* que Parménides expone en el famsoo poema que hemos comentado oportunamente. Y Platón, acaso en previsión de las implacables versiones escolares acerca de su riguroso eleatismo, pone en boca del propio Parménides la refutación de su tesis ontologista: "No, no podrás imponer el ser a lo que no es". El ser es y el no ser no es.

Se trata de un recurso poético de insuperable eficacia, esta audaz y sutilísima presentación irónica de Parménides corrigién-

dose a sí mismo, eliminando los excesos y extravíos que oscurecen una verdad principal y volviendo por sus reales caminos. Es como si quisiera enseñarnos la continuidad de la meditación filosófica, la vida una y la misma de la inteligencia metafísica que se va depurando y perfeccionando a sí misma, a través de las mentes egregias y dominadoras que ahondan el pensamiento heredado de sus mayores acerca del mismo ser definido e inagotable; es como si Parménides renaciera en Sócrates y en Platón y en Aristóteles y en los grandes maestros ulteriores, para continuar el hilo de su meditación esencial, venciendo en sí mismo, siempre de nuevo, las oposiciones y contradicciones que parecían malograr cada uno de sus grandes esfuerzos.

Ningún error más funesto, ningún espectáculo más lamentable y deprimente, que esa interpretación de la historia de la filosofía como una exposición universal de las múltiples posiciones, escuelas y corrientes que se niegan y contradicen unas a otras hasta parecer una feria de vanidades intelectuales o un laberinto de callejones sin salida.

Es una invitación al excepticismo y al desprecio de una tarea principalísima e insustituíble del hombre, del ser de razón y de libertad. Por paradójico que pueda resultar, le debemos a Nietzche una respuesta adecuada a ese historicismo nihilista: "Sin embargo, es preciso que el mundo marche; su estado ideal no caerá del cielo; es preciso conquistarle por la lucha, y la alegría es lo que conduce a la salvación, a la liberación de esa incomprensible seriedad de buho. Llegará un tiempo en que nos abstendremos prudentemente de todos los edificios del proceso universal y también de querer hacer la historia de la humanidad, un tiempo en que no se considerará más a las masas, pero en el que se volverá a los individuos, a los individuos que forman una especie de puente sobre el sombrío torrente del devenir. No es que éstos continúen el proceso histórico; viven, por el contrario, fuera del tiempo, contemporáneos, en cierto modo, gracias a la historia que permite tal concurso; viven como esa "república de genios" de que una vez habló Schopenhauer; un gigante llama a otro; a través de los intervalos desiertos de los tiempos, sin que se turben por el estrépito de los pigmeos que gruñen a sus pies, y continúan sus altivos coloquios". ("De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida").

Volviendo a la tesis de Parménides: "No, no podrás imponer el ser a lo que no es", cabe señalar que ni la realidad ni la verdad

consienten que aquello que no es, o mejor, que no existe, no sea todavía de algún modo. Es preciso tener siempre en cuenta que la existencia sólo tiene un carácter absoluto en Dios y que por tal carácter no existe en el mundo, sino que es trascendente al mundo; en los seres de la naturaleza que necesitan de la materia para subsistir, la existencia tiene un carácter relativo, más o menos condicionado, pero siempre en dependencia de los Otros. Aquí en este mundo material, la existencia aparece infinitamente distribuída y repartida, por así decir, entre innumerables seres y como un derecho precario hasta revestir el carácter de una contingencia, de algo que se tiene y que se deja de tener; esto significa que cada uno de los seres existentes es en sí mismo considerado, aquello que lo constituye propiamente, lo que lo identifica y lo define como tal o cual ser uno; pero, al mismo tiempo, *no es* ninguno de los otros seres, no es cada uno de los otros, de los que son diferentes y opuestos a él mismo: el agua es agua, pero no es diferente de ninguno de los otros seres diferentes del agua.

Es evidente que podemos discurrir y que, en efecto, discurrimos constantemente acerca de que esto o aquello no existe. Hasta se escriben voluminosos libros acumulando argumentos acerca de la inexistencia del alma; y una de las presuntas maneras de probar que Dios no existe finca en comenzar por rebajarlo a una mera existencia mundana, declarando que Dios es una hechura del hombre, en lugar de ser el hombre criatura de Dios.

Quiere decir, pues, que son muchas las consecuencias dialécticas que resultan para el Uno supuesta su inexistencia, tal como se plantea en la sexta hipótesis:

"—¿Pero no es preciso examinar ahora lo que sucederá si el Uno no existe?

—El examen se impone.

—¿Qué hipótesis es ésta: si el Uno no existe? ¿Difiere de la siguiente: si el no-uno no existe?

—Tanto difieren, que son fórmulas absolutamente contrarias".

La verdad es que cuando decimos que *el Uno no existe, entendemos que el Uno es algo diferente de los Otros,* en un sentido análogo al que tenemos presente si declaramos que la grandeza no existe o que la pequeñez no existe.

"Es hablar de algo que es, en primer lugar, *cognoscible* y, en segundo lugar, *diferente* de los Otros, enunciar tanto que el Uno

existe como que el Uno no existe; puesto que no se conoce menos cuál es el sujeto que no existe y que es diferente de los Otros".

Quiere decir que el Uno *es todavía algún ser determinado, no siendo.*

Se impone, pues, considerar lo que resulta para el Uno mismo de su inexistencia.

22ª CLASE

El Uno que no existe, en su posición relativa de la sexta hipótesis, admite una participación en el ser, una riqueza y diversidad de atribuciones análogas a las que derivan de su existencia, por cuanto el Uno que no existe es algo determinado, tal o cual Uno y no tal o cual Otro. Quiere decir, pues, que el Uno que no existe es algo *conocido* y necesariamente *diferente* a los Otros. Si cuando se declara que el Uno no existe, se ignora de quien se habla y no se tuviera noticia alguna a su respecto, no se podría articular palabra ni tendría sentido decir que existe o que no existe. Se trata, por consiguiente, de un Uno distinto de los Otros que se constituye propiamente en su diferencia, en la naturaleza determinada que es y que participa, además, en una multitud de modos de ser.

En el curso del siglo pasado y en esta primera mitad del nuestro se han multiplicado los libros donde se exponen toda clase de argumentos para demostrar que *el alma no existe.* Y claro está que sus autores entienden hablar de algo muy determinado y preciso cuando se refieren al *alma;* más todavía, se trata de la misma cosa, *una* y la misma, que nombran quienes admiten su existencia: *una naturaleza inmaterial, capaz de pensar y de querer y de subsistir por sí misma.*

Como se advierte claramente, tanto para los que afirman como para los que niegan su existencia, el alma es algo conocido y diferente de los Otros. Y tanto para demostrar que existe como para justificar su omisión de la existencia, se discurre acerca de ella en relación con todas las otras cosas; se consideran sus semejanzas y sus desemejanzas, su ser igual, más grande y más pequeño que los otros, su movilidad y su inmovilidad, su nacimiento y su muerte, su ser y su no ser.

El esquema dialéctico de las consecuencias que se siguen para el Uno cuando se supone que no existe, es paralelo al que hemos desarrollado en la segunda y en la cuarta hipótesis, donde se siguen las consecuencias para el Uno y para los Otros respectivamente,

partiendo de la existencia del Uno. En el plano de la existencia finita que se distribuye precariamente entre todos los seres posibles y a través de todas las categorías y modos de ser, cada uno es el mismo y no es todos los otros; para ser algo o alguien, hay que no ser ninguno de los otros. Se comprende lo que es en su diferencia y oposición con lo que no es; de ahí que comprender sea, para nosotros, *ver en, relación.* ¿Cómo sería posible alcanzar la diferencia de una cosa, principalmente aquella diferencia última que constituye su identidad, sin las otras de quienes se distingue y a quienes se opone?

La distinción ontológica de una cosa, su rango en el valor, se destaca en la escala jerárquica que comprende ostensiblemente desde el más distinguido y superior hasta el menos distinguido e inferior.

La verdad declara la *proporción* de cada cosa, su medida real en el universo. Saber profundamente, esencialmente, metafísicamente, es poseer *el sentido de la medida.*

Observa Marechal con criterio preciso y certero que "el término de una serie ordenada, conocido esencialmente como término de esa serie, revelará en su esencia misma las relaciones que definen su rango y que reflejan en ella, bajo un ángulo particular, la serie entera. (Cuaderno, 5º).

El Uno que no existe, destaca su perfil ontológico como una sombra proyectada sobre los otros que son esto o aquello, diferentes de él mismo *que es todavía, no siendo.* Aquello que por su carácter contingente puede no existir o dejar de existir en la realidad concreta y material, todavía es en el pensamiento que lo piensa; la negación, ausencia, disminución o privación reales, tiene una *existencia lógica* tan cumplida como el ser positivo que existe realmente, efectivamente. De ahí que se habla y se discurre de lo que no existe —pero puede existir—, tan distintamente como de aquello que tiene efectiva existencia, actualidad de hecho observable y experimentable.

El hecho es un término de prueba incontrastable y todos los argumentos se estrellan contra la roca firmísima de su presencia; pero como ya hemos insistido, es sumamente precario y siempre variable, tanto que se cambian unos por otros a cada momento. Además, los hechos requieren una adecuada interpretación para que su testimonio sea realmente válido, puesto que su inestabilidad y variabilidad extremas nos imponen fijarlos en la *razón una y la misma* que los eleva de *hechos brutos a hechos explicados,* de ambiguos y confusos testimonios a claros y precisos testimonios. Quiere decir

que es su *razón de ser y el fin de su existencia,* el principio de su realidad y de su verdad; librado a su mera apariencia exterior y sensible, el hecho es cosa bruta y sin sentido ni valor ningunos; más bien encubre que revela lo que es, la verdad de lo que ha ocurrido. Por esto es que Nietzsche dice de los apologistas e idólatras del *hecho,* de aquellos que sólo piden hechos y nada más que hechos, esta profunda y decisiva verdad: "Sois los abogados del diablo. Lo sois al hacer del éxito, del "hecho" vuestro ídolo, siendo así que el hecho es siempre estúpido y en todo tiempo se ha parecido más a una vaca que a un dios".

El hecho tiene, claro está, la perfección del acto, de la existencia realizada, cumplida aquí y ahora; pero es una fugaz contingencia y está envuelto en la múltiple circunstancia, y no es fácil desenvolver su necesidad interior y apresar la substancia del mismo.

Volviendo a nuestro tema, importa subrayar que el mundo abstracto y universal del pensamiento, es un mundo de *seres posibles,* de naturalezas o esencias en estado de merecer la existencia; la consumación del hecho real, pero con los cuales discurrimos sea que existan o que no existan efectivamente.

Con todo, la situación cambia radicalmente si suponemos, como en la séptima hipótesis, que *el Uno no existe de ninguna manera;* no existe en la naturaleza ni en el pensamiento— y, por lo tanto, en este caso, se supone que no participa en nada del ser y que no es nada conocido ni diferente, nada que sea esto o aquello:

"—¡Y qué!, ¿los términos *de aquél, a aquél, algo, éste, de éste, de otro, a otro, en otro tiempo, en seguida, ahora,* la ciencia, la opinión, la sensación, el discurso, el nombre; en una palabra, nada de lo que existe puede ser referido a lo que no existe?

—No puede.

—Por consiguiente, el Uno que no existe no existe de ninguna manera".

Análogamente a la 4ª y a la 5ª hipótesis respecto del Uno que existe, se plantea en la 8ª y en la 9ª hipótesis, las consecuencias que se siguen para los Otros de la inexistencia del Uno.

La octava hipótesis plantea la situación en un plano relativo, de tal modo que la posición del Uno como no existente, permite un margen de posibilidades lógicas a los Otros, aunque sea una dialéctica aparente, o mejor, una pura apariencia dialéctica el es-

quema que se desarrolla. Tiene suma importancia advertir sobre la frecuencia de esta forma viciosa y falaz de razonamiento en el hombre; y, sobre todo, el hecho de ser dominante hasta la exclusividad en nuestro tiempo, tanto en las gentes comunes como en los académicos y doctores muy modernos.

Veamos, en primer término, el desarrollo de su esquema dialéctico:

"—Si el Uno no existe, es preciso que las otras cosas existan de alguna manera; porque si éstas no existiesen, no se podría hablar de las otras cosas.

—Y cuando se habla de Otros, se entiende que estas otras cosas son diferentes.

—Si las otras cosas deben ser Otros, serán otros, respecto a cualquiera otra cosa.

—¿Cuál es esta cosa? Ellas no pueden ser otras con relación al Uno, puesto que el Uno no existe.

—Ellas son Otras las unas respecto de las Otras, porque sólo esto pueden ser, a no ser otras que la nada.

—A causa, pues, de la pluralidad, las unas son distintas de las otras porque no pueden serlo respecto del Uno, no existiendo el Uno. Cada una de ellas es como una masa que encierra un número infinito de partes; de suerte que, cuando se cree haber apresado la parte más pequeña posible, se ve aparecer como en un sueño, en lugar de la unidad que se creía encontrar, una multitud, una masa, un bloque; y en lugar de una partícula muy pequeña, algo muy grande, en atención a sus divisiones posibles.

—Mediante masa de esta naturaleza, es cómo las otras cosas aparecen distintas las unas de las otras, siendo Otras que el Uno que no existe...

—Cualquiera que sea el ser que se considere por el pensamiento, necesariamente se le verá siempre dividirse y disolverse".

Esto significa que con el carácter de *una pura apariencia lógica,* los Otros que el Uno que no existe, resultarán afectados, al pronto, por todas las atribuciones posibles, por todos los modos del ser y, también, del ser conocido; pero apenas son sometidos a una consideración más atenta, se desvanece su aparente participación en la unidad y en el ser, puesto que el Uno no existe y lo vemos precipitarse en nuevas masas y en otras multitudes infinitas:

"¿No es cierto que si se miran estas masas de lejos y en grande, cada una de ellas parece necesariamente una, y mientras que, exa-

minadas de cerca y en detalle, representan una multitud infinita, porque está privada del Uno, no existiendo el Uno?'"

Resulta, pues, que cada uno de los Otros, aparece como limitado e ilimitado, como uno y muchos, como semejante y desemejante; además, comparados entre sí, son los mismos y otros, están en contacto y separados; se mueven en todo sentido y están en reposo absoluto, nacen y perecen, no nacen ni perecen. En resumen, los *Otros parecen* sufrir todas las atribuciones y modificaciones posibles si suponemos que existen, no existiendo el Uno; pero se comprende que sólo en el plano de una pura apariencia, es decir, bajo la relación de lo que *sólo parece ser* y no es en realidad, se puede desarrollar este esquema dialéctico.

Un claro síntoma de la decadencia intelectual y del empequeñecimiento extremo del hombre que padece nuestra época, es que la mente ilustrada, la *Inteligencia*, se encuentra dominada por el hábito vicioso de este modo aparente de razonar y de explicar a partir del absurdo supuesto de que los otros pueden existir si el Uno no existe. Así se sostiene que la *cosa en sí* es un fantasma y que no hay otra realidad fuera del fenómeno; que la unidad substancial no existe y que las llamadas cosas no son nada más que una multitud infinita de accidentes verificables sensiblemente; que este rojo o este azul que vemos es una pura apariencia subjetiva y que su ser real y verdadero es una multitud *x* de vibraciones del éter. Y cualquier parte o partícula que se considere de tales Otros en que parecen resolverse los Unos, termina por deshacerse, a su vez, en una multitud de otros, en una *masa*; y ese proceso material continua sin fin.

Fuente inagotable de esta dialéctica de la *explicación aparente*, es la ciencia exacta y experimental, toda vez que sus *hipótesis empíricas y mecanicistas se toman como verdaderas teorías explicativas de la realidad existente*. En rigor, la intencionalidad propia de esta ciencia no se dirige a la esencia ni al fin de las cosas; más bien se limita a considerar la faz mesurable y aprovechable; y por esto es que sus verdades exactas y experimentales sirven para fundar *una habilidad pero no una sabiduría*, un uso técnico y progresivo de las cosas, pero no una contemplación de lo que es.

La ausencia del sentido crítico y el ordinario espíritu burgués confunden *la ciencia de las causas con la ciencia de los usos* que sólo tiene que ver con los efectos sensibles.

La confusión de las lenguas, o mejor, una lamentable decadencia de las palabras, un envilecimiento de los significados nobles, nos lleva a la estúpida creencia de que *saber usar una cosa es tanto como saber lo que ella es y vale por sí misma;* de que aprovechar es tanto como comprender.

Suponer que la unidad no existe, importa reducir a una mera y precaria apariencia el ser y la existencia de los Otros; importa la absurda preferencia de la Nada en lugar de Dios. ¿Acaso no asistimos en el día de hoy a una monstruosa *divinización de las masas* y no llenan el mundo sofismas que se desarrollan conforme al esquema dialéctico de la octava hipótesis, y que declaran que la masa es protagonista de la historia universal y que es el principio activo, unificador y ordenador de las naciones y de los Estados? ¿No se repite implacablemente que la masa es creadora, sabia y justiciera?

No se requiere mucha perspicacia para reparar en el contrasentido que importa decir *masa creadora o masa unificadora.* Es como si habláramos del círculo cuadrado o de encontrar a Dios en el nirvana. Nada tan personal, tan estrictamente personal, como la creación, la inteligencia, el discernimiento, el carácter o la prudencia. Si la persona no existe, si el Uno no existe, los Otros no tienen más que la apariencia de ser y de existir; y esa apariencia se desvanece apenas se posa sobre ella una mirada inteligente.

La novena y última hipótesis plantea en forma radical y absoluta la situación de los Otros si no existe el Uno:

"—Ninguna otra cosa será una.... ni será muchas, porque la unidad estaría comprendida en la pluralidad; y si ninguna de las otras cosas tiene nada de uno, todas serán nadas; y por consiguiente no habrá tampoco pluralidad.

—No encontrándose el Uno en los Otros, éstos no son ni uno, ni muchos.

—*No parecen tampoco,* ni uno, ni muchos.

—Porque las otras cosas no pueden tener en manera alguna relación con ninguna de las cosas que no existen; y lo que no existe no puede pertenecer en nada a las otras cosas; porque lo que no existe no tiene partes.

—Si el Uno no existe, los Otros no pueden ser concebidos ni como uno ni como muchos; porque es imposible concebir la pluralidad sin la unidad... y *si el Uno no existe, los Otros no son ni parecen nada de lo que nos han parecido ser antes.*

—*Si, por lo tanto, el Uno no existe, nada existe*".

Hemos llegado al término del ejercicio dialéctico, desarrollado bajo la dirección del viejo maestro Parménides. Antes de pasar a un comentario general de las conclusiones obtenidas, dejemos que nos haga su resumen:

"Digámoslo, pues; y digamos también que, a lo que parece, que el Uno exista o que no exista, él y los Otros con relación a sí mismos y en la relación de los unos y con los otros, son absolutamente todo y no son nada; lo parecen y no lo parecen".

23ª CLASE

El diálogo "Parménides" que inicia la trilogía fundamental del pensamiento platónico y que se integra con el "Teetetos" y "El Sofista", demuestra de una manera cumplida y acabada la necesidad de que existan formas, ideas y tipos fijos, naturalezas determinadas e inmutables, esencias constitutivas de los seres existentes, como principio de la verdad y de la realidad de las cosas.

La teoría de las Ideas o formas encuentra la más rigurosa y exhaustiva confirmación, a través del ejercicio dialéctico que desarrolla las consecuencias lógicas de todas las hipótesis posibles acerca del *Uno y de los Otros.*

A fin de apreciar debidamente el significado que atribuímos a este diálogo, se debe tener en cuenta que *la unidad* es el carácter distintivo de la forma, de todo lo que es algo determinado y existe de algún modo; y hasta de aquello que sólo es en apariencia, tal como se muestra en el esquema correspondiente a la octava hipótesis. Más todavía, la unidad es un atributo trascendental del ser y cada cosa es lo que es, por cuanto es una y la misma, sea substancia o sea uno entre muchos; lo que hace que ese verde de la hoja sea verde y uno entre muchos.

¿Cómo podríamos nombrar siquiera una cosa determinada si no fuera una y la misma

Si un ser cualquiera fuera siempre otro y nunca fuera uno, habría que permanecer mudo ante el cambio infinito y sería una verdadera insensatez referirnos a alguna cosa, decir siquiera algo.

Y no estamos planteando una situación ociosa, ni apelando a las razones de Perogrullo, puesto que el criterio dominante en los doctos y en los comunes de nuestro tiempo científico y progresista,

le niega a las cosas el derecho de ser cada una la que es y pretende, por el contrario, que es otra y diferente de sí misma.

Suponed, por ejemplo, que abrimos las páginas de las "Bases" de Alberdi, en procura de un mejor y más adecuado conocimiento acerca de lo que es una nacionalidad; y leemos en el capítulo 15:

"No temáis, pues, la confusión de razas y de lenguas. De la Babel, del Caos saldrá algún día brillante y nítida la nacionalidad sudamericana. El suelo prohija a los hombres, los arrastra, se los asimila y hace suyos".

Como se ve, para nuestro maestro de civilidad, una misteriosa influencia telúrica hace que la nacionalidad real y verdadera proceda del caos y de la confusión; ocurre, pues, que lo que es uno y el mismo ser —ser argentino, tiene su origen en lo que es absolutamente otro, enteramente otro: la confusión del espíritu y de la sangre, la mezcla de lenguas y de razas que constituyen *al otro puro*.

El Otro en tanto que es otro; el otro considerado en rigurosa pureza no puede ser más que la mezcla y confusión de todo con todo, donde no es posible discernir nada ni a nadie. Y es de una Babel, así dichosamente planteada, que saldrá brillante y nítida nuestra nacionalidad futura, como un hijo que no sabe quiénes son sus padres, como un engendro de nadie; ser hijo de la confusión de las lenguas y de las razas es ser hijo de nadie, de cualesquiera otros.

Pero Alberdi no está solo en materia de nítidas aunque no brillantes sinrazones y absurdos. Los ilustrados representantes de las Naciones Unidas llevan su temeridad dialéctica hasta extremos insuperados, *en la Declaración de los Derechos Humanos*. Así el artículo 2º, aprobado por unanimidad, establece que:

"Toda persona está facultada para disfrutar de los derechos y libertades establecidos en esta Declaración, sin distinción de ninguna clase, como ser: de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas, situación económica, nacimiento y origen nacional o social".

Si eliminamos en la consideración de los hombres reales, concretos, existentes en un tiempo y en un lugar históricos determinados, todas las distinciones enumeradas en la solemne Declaración, apenas si queda un vago animal, un sistema de apetitos instintivos y arbitrio puro. Quiere decir que los Derechos Humanos se refieren a un extraño sujeto de quien se hace abstración de todo contenido

humano; apenas una sombra de persona y, más bien, *una vaca dotada de infinito albedrío.*

Tomemos, por ejemplo, un ciudadano argentino, y eliminemos mentalmente su raza, su color, su sexo, su idioma, su religión, sus opiniones políticas, su situación económica, su nacimiento y origen nacional o social; lo que resta no es ni ciudadano ni argentino y, por consiguiente, no es una persona ni es un hombre... es una vaca que sólo aspira, como vaca que es, a "una felicidad de potrero verde"; un refugio seguro, tranquilo, confortable desde el nacimiento hasta la muerte, una vida correcta y honorable, libre de exigencias molestas y de angustiosos afanes; y sobre estos sólidos fundamentos cada uno podrá desarrollar plenamente su personalidad humana, tal como establece el artículo tercero de las Declaraciones: "Todos tienen derecho a la vida, al honor, a la libertad, a la integridad física y a la seguridad legal, económica y social, que es necesaria para el pleno desarrollo de la personalidad humana".

Nietzsche nos anticipó el texto de este artículo, al definir el contenido moral del rebaño, la pequeña felicidad burguesa, el sentido inhumano e inicuo de una alegría de vivir basada en "la seguridad, la falta de peligro, la satisfacción y las facilidades para cualquier persona".

Se comprende que la mención del *honor* no es más que una referencia equívoca a los efectos de disimular que se está hablando de una vaca, más bien que del hombre; y en cuanto a *la libertad* que también se indica, no es más que el derecho de libre elección extendido hasta el orden de los fines; esto es, arbitrariedad pura.

Es notorio, pues, que para los ilustrados representantes de las Naciones Unidas, *el hombre no es un hombre, no es lo que es, uno y el mismo; más bien, es otro, una vaca que sólo quiere estar a sus anchas en el potrero verde de su felicidad pequeña de vaca.*

Después de estas reflexiones es posible que nos resulte más seria e importante de lo que suponíamos, la afirmación de la identidad de cada cosa con ella misma; esto es, el juicio que declara que cada ser es uno y el mismo: el agua es agua, el alma es alma, y el hombre es hombre.

De ahí que sea un absurdo manifiesto, a menos que se trate de un acto de humorismo y muy desagradable por cierto, la solemne Declaración de los Derechos Humanos con una cuidadosa omisión de la humanidad del sujeto de esos derechos y beneficios.

Si los ilustrados representantes de las Naciones Unidas hubiesen leído y meditado la lección magistral de gimnasia dialéctica que encierra el *"Parménides"*, es seguro que habrían reparado en esa omisión de la *forma humana, del ser uno y el mismo del hombre,* hasta el punto de reconocer y consagrar Derechos Humanos como propios de un sujeto vago e indefinido, pero que por los rasgos apuntados en los diversos artículos de la Declaración, tiene más de vaca que de hombre; es cualquier otro ser, pero no el que se pretende que sea.

La unidad es el síntoma revelador de todo lo que tiene *forma, de todo lo que existe porque tiene algo que es definido y definitivo, aunque sólo dure un momento fugaz, fugacísimo.* Al margen del Uno, es decir, fuera de la unidad no hay nada, no existe nada, no hay realidad ni verdad sobre nada.

Un ser existe propiamente cuando *está en forma,* porque es estar en la plenitud y en la natural perfección de su naturaleza; tan sólo cuando algo o alguien es lo que debe ser, cuando existe en conformidad con lo que es, cuando está en forma, tiene real y verdadera existencia.

Para el hombre, estar en forma es existir como persona; y la persona real, concreta y viva es indivisible de la Religión, del Estado, de la Patria, de la Familia, del estado social y, también, del sexo y de la raza. Claro está que cada parte ocupa un lugar en la jerarquía del todo, en la unidad de la forma viviente que las comprende, concierta y subordina a la principal de ellas y en orden a un fin último.

El hombre es una unidad substancial de alma y de cuerpo, de espíritu y de sangre; la realidad y la verdad de su vida como persona, como imagen y semejanza de Dios, suponen la vida religiosa y política. De ahí que considerar al hombre fuera de la Religión y de la Política es suprimir la verdad y realidad del hombre, anonadarlo, confundirlo con otro, con lo que él no es, por ejemplo, con la vaca y su "felicidad de potrero verde".

Esto significa que *ser* es existir de algún modo, es ser uno y el mismo y, por consiguiente, distinto de los otros que también son uno y lo mismo. Análogamente, *conocer* en todos sus grados, es aprehender algo que es uno y lo mismo o discurrir sobre algo que es uno y lo mismo. Como ya hemos observado, incluso la dialéctica de la pura apariencia, apoya en la suposición del Uno o de los Otros en cuanto participan del Uno. Hasta donde es posible opinar o juzgar acerca de un determinado objeto, con fundamento real o apa-

rente, siempre tenemos que ver con el Uno, es decir, con la forma.

Y el Uno real y verdadero de la existencia finita y contingente, no excluye lo múltiple; más bien lo vemos engendrar lo múltiple sin dividirse el mismo y recoger las partes subordinándolas a una principal y dominadora.

Como decíamos al iniciar esta clase, el "Parménides" demuestra que las *Formas* son el principio de todo lo que existe realmente y la condición absoluta del pensamiento.

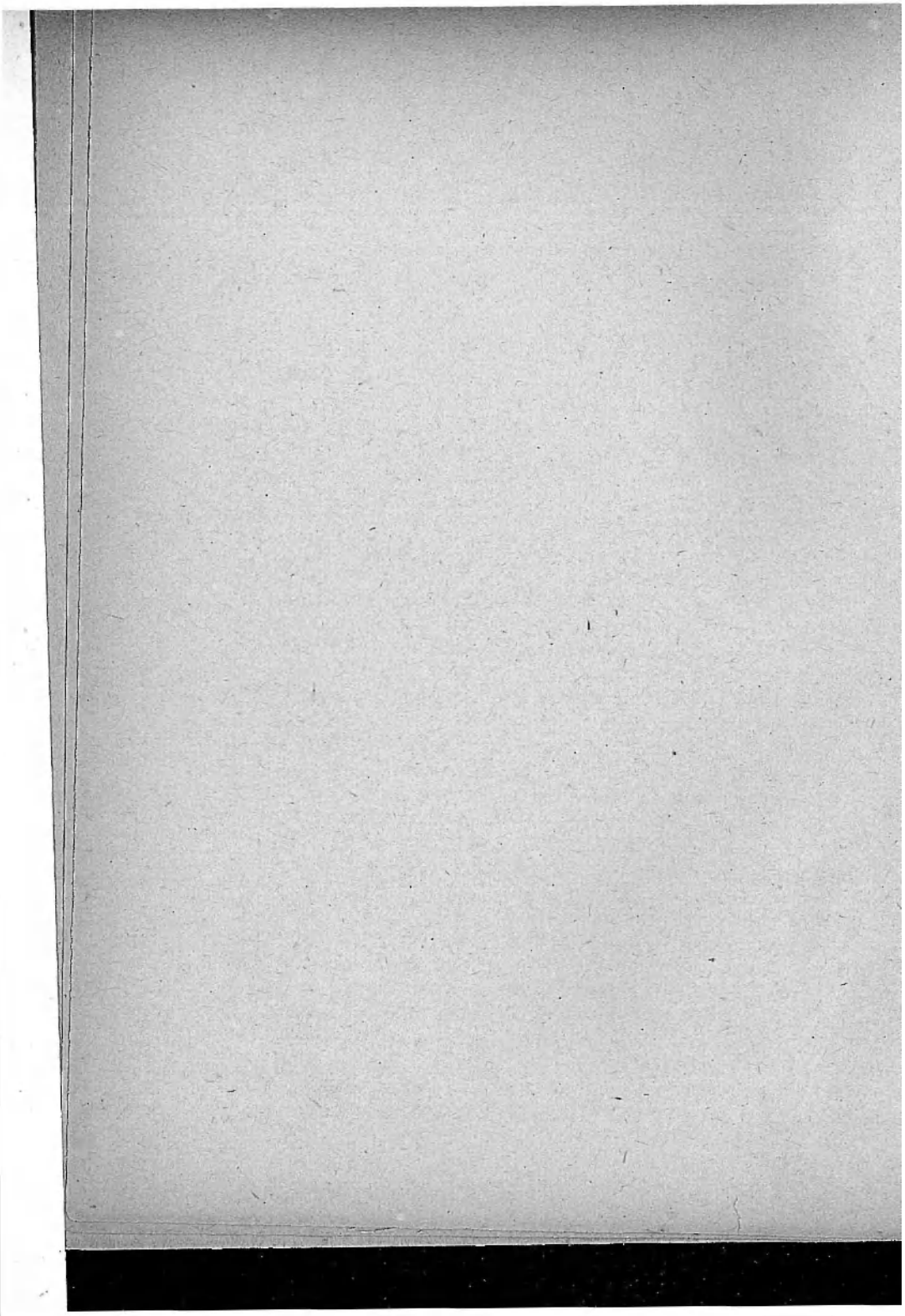
Tal como concluye el profesor Augusto Diez: "La unidad dinámica del diálogo es evidente: sujeto y personajes van de lo múltiple al Uno, pero este Uno concentra lo múltiple y lo resume sin suprimirlo".

CUARTA PARTE

LA CIENCIA Y LA SENSACION — LA IDEA O DEFINICION Y LAS IDEOLOGIAS O ADULACIONES — COMENTARIO DEL "TEETETOS".

"La ciencia soberana es la que se busca por ella misma; se podría sospechar que su posesión es cosa más que humana, tan dependiente se nos muestra el hombre".

(ARISTÓTELES. — *"Metafísica", I, 2).*



24ª CLASE

Después de haber demostrado que la existencia de Formas es la condición absoluta de la vida del pensamiento, Platón se plantea el problema de la naturaleza del saber. Y claro está que la indagación apunta al saber por excelencia, el más propio y el más puro saber humano que es la *Ciencia.*

El diálogo "Teetetos" es la lógica continuación del "Parménides" y el segundo de la trilogía fundamental de la filosofía platónica a que nos hemos referido en clases anteriores. En el propio texto del Teetetos, hay un pasaje donde Sócrates recuerda su encuentro con el viejo Parménides:

"Parménides me parece, a la vez, respetable y temible, sirviéndome de las palabras de Homero. Le traté siendo yo joven y cuando él era muy anciano; y me pareció que había en sus discursos una profundidad poco común".

Aparte de esta referencia precisa que alude en el plano poético, a la disputa entre la venerable figura del filósofo del Ser y un Sócrates demasiado joven en la primera parte del "Parménides", se impone necesariamente precisar la naturaleza del saber racional luego de haber expuesto la vida interna del pensamiento en el despliegue de todas sus posibilidades dialécticas y discurriendo acerca del Uno; esto es, del atributo primordial del ser y de la verdad.

Es notorio que esa naturaleza del saber aparecerá más nítida en el saber por excelencia de que es capaz normalmente el hombre, el más propio y el más conforme con su modo de ser: *la Ciencia.*

Lo mejor en todo es siempre lo más real y lo más verdadero. De ahí que el Bien sea para Platón la Idea de las ideas, la Forma de las formas, el Fin de los fines. La Ciencia es, sobre todo, la que es mejor entre las diversas ciencias; la que manifiesta de un modo más acabado y perfecto su naturaleza; la más conforme con la idea que la constituye en propiedad.

En nuestra época moderna, demasiado moderna, se ha perdido completamente *este sentido de la medida que busca en lo mejor*

la pauta del ser y de la verdad. No sólo ha llegado a ser incomprensible que la realidad esencial y profunda de las cosas está en la dirección de la que es mejor dentro de su especie, sino que nos irrita la idea misma de que hay lo mejor y lo óptimo. Nos satisface, en cambio, el caso medio o el término medio que resulta de la arbitraria y engañosa traducción de la calidad superior en la diferencia indiferente de más o menos; así es cómo se han levantado retóricas montañas acumulando granitos de arena y se ha pretendido sostener que la grandeza resulta de la suma de las pequeneces.

La naturaleza de una cosa, en este caso de la Ciencia, no se la encuentra en modo análogo a un común denominador; se trata, más bien, de alcanzar la distinción última, esa última diferencia donde se ve nítida y recortada con máxima precisión, la *forma científica,* la dialéctica necesaria, universal y objetiva del pensamiento.

Aunque pueda parecer una paradójica tarea la que emprende Platón, su propósito es la ciencia de las ciencias, el concepto del concepto, *la definición del pensamiento que define lo que cada cosa es,* el pensamiento por excelencia, la ciencia pura y sin mezcla de contenidos ni de fines extraños a su intención especulativa:

"*Sócrates.* — Pero el objeto de mi pregunta, Teetetos, no es saber cuáles son los objetos de las ciencias, porque no nos proponemos contarlos, *sino conocer la ciencia en sí misma*".

Esto es, conocer la naturaleza del saber científico, cuya finalidad es conocer la naturaleza de lo real existente.

Y lo primero que debe evitarse es responder a esta pregunta con el nombre de alguna de las ciencias o de sus respectivos objetos; como si se nos preguntara qué es el hombre y respondiéramos que es Juan o es Pedro.

Ya nos hemos referido a este tipo de respuestas impropias y equívocas, al ocuparnos del problema de la virtud en el "Menón". Es un signo de inequívoca torpeza mental responder con una enumeración de ejemplos, a la pregunta ¿qué es?; tanto como decir que una cosa es otra cualquiera en lugar de ser ella misma. Supongamos que se nos pregunte ¿qué es el hombre?, y que respondamos con presunción científica: "El hombre es, en realidad, un ser absolutamente diverso y cambiante en todos los aspectos".

La verdad es que si ponemos en claro lo que acabamos de decir, comprobaremos, acaso con estupor, que tan sólo hemos enunciado categóricamente *que el hombre no es hombre y que es cualquier otro ser menos él mismo.*

Es posible que esta clase de testimonios nos hagan sospechar nuestra ligereza y nuestra carencia de la más elemental disciplina lógica, hasta el punto de reconocer nuestra habitual irresponsabilidad en los juicios que enunciamos a propósito de los asuntos más diversos. Si hemos llegado hasta ese punto de madurez mental, empezaremos a comprender la necesidad perentoria del magisterio Socrático para ventilar nuestras cabezas y recuperar siquiera en alguna medida un poco de buen sentido. Y la verdad es que Sócrates es insustituíble para esta primera y principal tarea depuradora de la inteligencia, por lo mismo que le ha sido encomendada por Dios.

"Dios me impone el deber de ayudar a los demás a parir; y, al mismo tiempo, no permite que yo mismo produzca nada. Esta es la causa de que no esté versado en la sabiduría, y de que no pueda alabarme de ningún descubrimiento que sea una producción de mi alma. En compensación, los que conversan conmigo, si bien algunos de ellos se muestran muy ignorantes al principio, hacen maravillosos progresos a medida que me tratan, y todos se sorprenden de este resultado, y es porque el dios quiere fecundarlos, y se ve claramente que ellos nada han aprendido de mí, y que han encontrado en sí mismos los numerosos y bellos conocimientos que han adquirido, no habiendo hecho yo otra cosa que contribuir con el dios a hacerles concebir".

Sócrates quiere disimular irónicamente el verdadero valor, la significación primordial y decisiva de su intervención para la vida de la inteligencia; pero nada importa tanto como esta reflexión crítica, que si no nos aumenta la ciencia de los otros seres, nos salva de la peor de las ignorancias y nos capacita para pensar con libertad; esto es, con señorío sobre tan esencial actividad.

Tomemos el caso de un renombrado hombre de ciencia como el sociólogo francés Emilio Durkhein, jefe de la Escuela Sociológica francesa, profesor de la Sorbona y autor de numerosas obras de resonancia universal. Si algo debemos lamentar en presencia de tan eminente sabio, es que no haya frecuentado las lecciones de Sócrates; no habría jamás incurrido en disparates tan notorios como los que abundan en sus páginas más "rigurosamente científicas".

A modo de ejemplo vamos a transcribir un texto de su ensayo sobre la "Determinación del hecho moral":

"... cuando violo la regla que me ordena no matar, aunque analice mi acto, no encontraré jamás en él la censura o el castigo; hay entre el acto y su consecuencia una completa heterogeneidad, es imposible separar analíticamente de la noción de asesinato o de

homicidio la menor noción de censura, de deshonra. El lazo que une el acto y su consecuencia es aquí un lazo *sintético*.

"Llamo *sanción* las consecuencias así ligadas al acto por un lazo sintético. No sé todavía de dónde viene este lazo, ni cuál es su origen, ni su razón de ser; compruebo su existencia y su naturaleza sin ir, por el momento, más lejos.

"Pero podemos profundizar esta sanción, puesto que las sanciones no resultan analíticamente del acto al cual están ligadas, es pues, posible que yo no sea castigado ni censurado *porque* he cometido tal acto. No es la naturaleza intrínseca de un acto lo que entraña la sanción. Esta no viene de que el acto es tal o cual, sino que el acto es conforme a la regla que lo prescribe. Y en efecto, un mismo acto, hecho de los mismos momentos, que tiene los mismos resultados materiales, será censurado o no según que exista o no una regla que lo prohiba. Luego, es la existencia de esta regla y la relación que el acto tiene con ella, lo que determina la sanción. Así, el homicidio, castigado en tiempos ordinarios, no lo es en tiempo de guerra, porque entonces no hay precepto que lo prohiba. Un acto intrínsecamente el mismo, que es censurado hoy en un pueblo europeo, no lo era en Grecia, porque Grecia nó violaba ninguna ley preestablecida.

"Hemos llegado así a una noción más profunda de la sanción, la sanción es una consecuencia del acto, que no resulta del contenido del acto, sino del hecho de que éste no es conforme a una regla preestablecida. Porque hay una regla anteriormente establecida, y porque el acto es un acto de rebelión contra esta regla, por eso es por lo que entraña una sanción".

Hemos reproducido tan largo pasaje del ilustre sociólogo francés, a fin de que resalte nítidamente el atentado contra la realidad y contra la obligada coherencia lógica que debe guardar el discurso.

Por lo tanto, la moral no es nada que sea *uno* para Durkhein; más bien es muchas cosas y todavía muchas más. Por eso es que insiste en que hay tantas morales como tipos sociales, y que para cada pueblo, en un momento determinado de su historia existe una moral, y por ella juzga la llamada opinión pública y castigan los tribunales. Pero aparte de esta unidad aparente y puramente nominal que se deshace en una multiplicidad infinita de reglamentos morales igualmente válidos, el texto citado nos pone delante de un discurso incoherente, disparatado y absurdo hasta la demencia.

Durkhein nos habla de actos morales; se nos ocurre que ese carácter distintivo de tales actos proviene de que el sujeto es una

persona libre y responsable, que sabe lo que hace y tiene potestad para obrar o dejar de hacerlo. En consecuencia, la valoración del acto, la aprobación o la censura y la sanción, son inherentes al acto mismo; esto es, pertenece a su naturaleza intrínseca que el sujeto sea responsable de las consecuencias de su acto. Declarar que existe "una completa heterogeneidad entre el acto y su consecuencia", importa tanto como negar el carácter moral del acto; es como si anunciáramos que vamos a ocuparnos de los actos morales y a continuación insistiéramos en que dichos actos no son morales, justamente porque son morales. Se requiere todo el aplomo de la locura para sostener que "el homicidio castigado en tiempos ordinarios no lo es en tiempos de guerra, porque entonces no hay precepto que lo prohiba"; quiere decir, pues, que se trata de homicidio en uno y otro caso, puesto que el hecho básico, el hecho bruto en su brutal exterioridad, es el mismo, y lo único que cambia es el reglamento.

Como se ve, la calificación de héroe o de asesino depende fundamentalmente del reglamento que rige en tiempo de guerra o que rige en tiempo de paz.

Los pacifistas no emplean otra especie de razones, si pueden llamarse razones los contrasentidos y las confusiones. No se requiere más que un poco de sentido común para comprender que hay mayor distancia todavía entre "derramar inocentemente sangre inocente", como el soldado que cumple con su deber y derramarla traidoramente para despojar a un inocente, que entre un destino de águila y un destino de buitre.

Si la sanción no estuviera contenida intrínsecamente en el acto moral y fuera un simple agregado exterior y relativo al reglamento circunstancial en vigencia, ser un héroe nacional, un traidor a la Patria o un criminal de guerra dependería del tribunal ocasional y de la opinión pública triunfante en el momento que se juzga una conducta. Apenas si ha habido otra época de mayor envilecimiento intelectual que la presente. Nunca como hoy se ha desconocido el magisterio de Sócrates y se ha sentido menos la necesidad de un pensamiento libre. Todos reclaman la libertad para opinar impunemente sobre cualquier asunto y para poner la mano en todo, absolutamente en todo, y a eso se le llama democracia.

En verdad, si Teetetos viviera en nuestros días, comprobaría su respuesta inicial a la pregunta de Sócrates acerca de la naturaleza de la ciencia, tiene una popularidad sin precedentes, un arraigo tal en el vulgo y en los académicos, que apenas si se conoce algún

disidente empeñado en volver sobre los argumentos socráticos para refutarlos:

"*Teetetos.* — La ciencia es la sensación.

"*Sócrates.* — Esta definición que das de la ciencia no es de despreciar; es la misma que ha dado Protágoras, aunque se haya expresado de otra manera. El hombre —dice—, es la medida de todas las cosas, del ser de las que existen y del no ser de las que no existen".

También ahora expresamos de otras maneras lo mismo; pero la verdad es que estamos convencidos de que la ciencia es la sensación de que somos la medida de todas las cosas; de lo que podemos apretar fuertemente entre los dedos.

25ª CLASE

Nuestra mentalidad de modernos está dominada por la idea de *Progreso;* más bien que una verdadera idea, una ficción ideológica, una representación falaz y engañosa que nos oculta la realidad, lo que las cosas existentes son y valen en sí y por sí mismas, poniéndolo todo bajo el signo de lo provisorio y de la absoluta precariedad.

Y en función de esta idea directriz, nos representamos las realidades físicas y morales conforme a un esquema de evolución y de mejoramiento infinitos, a partir de un mínimo de ser y de valor: todas las manifestaciones, las instituciones y las creaciones se proyectan hacia un futuro en continuo desplazamiento, como una serie numérica se prosigue sin fin y la meta está siempre más allá del límite alcanzado.

No toleramos la existencia de lo *mejor* y, menos todavía, la existencia de la *Perfección absoluta, del Bien supremo.* Hemos apelado a este recurso de ilusionista, que consiste en que *la plenitud* sea el único grado del ser y del valor que no existe ni puede existir; se trata de un ideal siempre remoto e inalcanzable de un futuro en fuga perpetua del presente y que no debe realizarse jamás, a fin de que podamos seguir creyendo en el Progreso y de no vernos en la obligación de aceptar una perfección original, una integridad de ser en el comienzo, una Edad Dorada en todas las reales iniciaciones y fundaciones del hombre.

Nada más apartado de una razonable y realista comprensión de las cosas, como suponer que el hombre es la continuación de una presunta historia natural de las plantas y de los animales, y que

su proceso propio, cumplido hasta aquí, es el de una lenta humanización de la bestia irracional y que marchamos ahora hacia la superación del hombre; o mejor, hacia la conquista del super hombre.

No se trata de progresar hacia un super hombre, sino de la restauración del hombre, de enderezar su existencia, reintegrando sus partes desquiciadas y confundidas a su unidad original y a su ordenación jerárquica. Se trata de que el alma lleve al cuerpo y de que las potencias inferiores se subordinen a la que es primera y superior, *la potencia intelectual.*

De ahí que la tarea del hombre sea, ante todo, *la restauración de la inteligencia,* la vida objetiva del saber y de la verdad. Y esta elevación a la *conciencia científica,* consiste, ante todo, en una purificación, en una distinción de lo que ella no es y con lo cual se confunde y se vuelve a confundir toda vez que deja de velar por ella misma; esto para confirmar que todo progreso esencial, interior, formativo, es, antes que una salida hacia otro, una vuelta hacia sí mismo; antes que un *progreso* que sustituye un modelo por otro modelo, una mejor adecuación al modelo único y siempre el mismo.

Así para llegar hasta su vida propia y pura de *ciencia,* de saber, de razón, la inteligencia humana tiene que ir apartando de sí lo que ella no es y, principalmente, aquello que necesita para actuar pero que no es ella misma: *la sensación.*

No podríamos pensar sin sentir; no podríamos comprender nada sin la sensación y hasta los contenidos inmateriales requieren la materia sensible para ser comprendidos; pero pensar y comprender no se confunden con sentir, así como nuestra vida de hombres no se confunde con la vida de una vaca, a pesar de que necesitamos alimentarnos como la vaca. Ser condición necesaria para que algo exista y se manifieste, no importa que ese algo no se distinga esencialmente de su condición para existir. Tan sólo en el ser que es su misma existencia, la condición para existir es inherente a su misma razón de ser, si nos es permiitdo discurrir de este modo.

El alma inteligente necesita del cuerpo para existir y obrar; pero su condición carnal no la absorbe íntegramente en todas sus potencias y es capaz de trascender el límite de la materia en su acto más puro y más suyo; es capaz de actuar como un principio separado e impasible; es capaz de ser libre en el cuerpo y a pesar del cuerpo. Es lo que ocurre en el *acto de entender.*

Si bien el objeto propio de nuestra inteligencia es el ser de las cosas sensibles y que ella lo saca intencionalmente de la sensa-

ción misma, su poder comprensivo no se limita al plano de lo sensible y material, ni su ciencia es igual a la sensación ni está ceñida por el hecho bruto, por el éxito material de sus aplicaciones prácticas.

Por esto es que Sócrates se dispone a refutar a Teetetos, quien insiste en la posición de Protágoras en términos análogos.

A la pregunta ¿qué es la ciencia?, Protágoras responde que la *ciencia es la apariencia,* por cuanto "el hombre es la medida de todas las cosas".

Teetetos afirma, a su vez, que *"la ciencia es igual a la sensación"*, lo cual es como decir que las cosas son, con relación a mí, tales como me parecen, y con relación a ti, tales como a ti te parecen: así, por ejemplo, a mí me parece que hace frío y a ti no te parece lo mismo; o a mí me parece que tal cosa es agradable, y a ti te parece desagradable.

"La apariencia y la sensación son lo mismo con relación al calor y a las demás cualidales sensibles, puesto que parecen ser para cada uno como la sienten".

Esto significa que el error no es posible y no puede darse jamás, puesto que si las cosas son como a cada uno le parece, "la sensación, en tanto que ciencia, tiene siempre un objeto real y no es susceptible de error". Claro está que si somos la medida de todas las cosas, no puede haber opiniones verdaderas y opiniones falsas; todas son igualmente verdaderas y tienen igual derecho a la existencia. A lo sumo, se podrá hablar de un criterio de verdad en función de la utilidad, de la conveniencia o de la oportunidad ,apelando a la prueba del éxito material, de lo materialmente placentero o doloroso que es, todavía, un fallo de la sensación.

Si la ciencia es igual a la sensación o a la pura apariencia, la verdad es lo mismo que *lo útil;* esto es poner en vigencia el más extremo relativismo del saber y del valor.

La historia se repite y el hombre insiste siempre en despeñarse por las mismas pendientes y hay que convenir que su furor por la novedad se traduce en una insoportable monotonía y en el hastío irremediable.

Es difícil imaginar una época tan aburrida y monótona como la presente, tan progresista y ávida de novedad, tan vertiginosa en sus cambios de preferencias y de actitudes. Ni el mismo Protágoras habría llevado las consecuencias de su doctrina tan lejos como Germain Bazam, profesor de la Escuela del Louvre, quien sostiene que la paranoia es la fuente pura de la inspiración artística, la verdadera Musa que dicta su mensaje de belleza al artífice y que

cada objeto del mundo es como el espíritu que delira, "un ser fatigado de su forma individual que se entrega impetuosamente a la embriaguez paranoica y que prueba en un instante las miles de posibilidades que se encierran en él..."

Recordemos el planteo de la octava hipótesis en el Parménides: Si el Uno no existe absolutamente, ¿qué son los Otros? La conclusión necesaria es que ni siquiera lo que parece uno, aquello que se nos paréce como algo, no es nada más que un montón de cualesquiera otras cosas, cada una de las cuales se disgrega y se pierde en otro montón, y así indefinidamente; tal como el espíritu demente en su delirio y las cosas mismas entregadas al delirio del devenir infinito.

Esta época científica, progresista, industrial, higiénica, tolerante, popular, libre de dogmas y prejuicios de todas clases, reitera, una vez más, la época de Protágoras y de los sofistas y demagogos; pero bastante empeorada, mucho más ordinaria, estúpida y presuntuosa: pragmatismo, activismo, freudismo, subrrealismo, valorismo, historicismo, existencialismo, bolcheviquismo.

Sócrates ha tenido en cuenta esta renovación constante de los viejos errores fundamentales para apreciar la importancia histórica de la posición de Protágoras:

"Se trata de una opinión que no es de pequeña importancia. Pretende que ninguna cosa es una tomada en sí misma, y que a ninguna cosa, sea la que fuere, se la puede nombrar ni atribuir cualidad alguna; que si se llama grande a una cosa, ella parecerá pequeña · si pesada, parecerá ligera, y así de lo demás; porque nada es uno, ni igual ni de una cualidad determinada; sino que de la traslación, del movimiento y de su mezcla recíproca se forma todo lo que decimos que existe, sirviéndonos en esto de una expresión impropia, porque nada es sino que todo deviene. Los sabios todos, a excepción de Parménides, convienen en este punto, como Protágoras, Heráclito, Empédocles...".

La historia se repite, y en su proceso mental, en su dialéctica intrínseca, está registrada para siempre en los esquemas del Parménides. Todo comienza en la inteligencia y con ella el alma se endereza y se yergue sobre sí misma, sobre su cuerpo y sobre el mundo, suspendida en la mirada de Dios; o el alma se precipita y se anonada confundiéndose con su inferior y arrastrando una vida de vaca o de planta o la inercia y pasividad de una piedra.

Nosotros los modernos repudiamos a Sócrates, empresario de fracasos y desastres; y preferimos a Protágoras, que nos enseña el

secreto del éxito fácil y continuado; no reconocemos otra sabiduría fuera de la habilidad para existir a gusto. También para nosotros la ciencia es lo mismo que la sensación y la apariencia y el hombre es la medida de todas las cosas.

¿Acaso reconocemos otro síntoma en la vida que el *movimiento?* ¿Vivir no es igual a cambiar, a reformarse, a pasar a otra cosa? Y ¿no aceptamos que el signo de la muerte es el reposo, la permanencia, la constancia, la inmovilidad?

La verdad es que sólo reconocemos el magisterio de Protágoras y de sus epígonos; "tanto más cuanto que apoyan en pruebas sólidas su opinión de que el movimiento es el principio de lo que nos parece existir y de la generación. Y el del reposo, el del no-ser y el de la corrupción. En efecto, el fuego y el calor, que engendran y entretienen todo lo demás, son producidos por la traslación y el roce que no son más que movimientos. ¿No es esto lo que da origen al fuego?".

Y para confirmar todavía mejor esta posición del *movimiento* como principio de la realidad, de la vida y de la actividad, Protágoras y sus epígonos van a insistir en todas las formas posibles que "el movimiento es un bien para el alma como para el cuerpo y, en cambio, el reposo es un mal".

He aquí una lamentable confusión y un equívoco funesto para el alma y para el destino de los pueblos: *actividad es igual a movimiento y pasividad es igual a reposo.*

Vuelve nuevamente a plantearse la cuestión a que nos referíamos al comenzar esta clase, acerca del *Progreso y de la Reacción,* acerca del superhombre y del primer hombre, acerca de avanzar hacia un más allá siempre futuro o de volver hacia el origen en procura de lo mejor.

La suprema actividad, la actividad pura y perfecta, ¿es un reposo o un movimiento? ¿Aquello que mueve y que pone en acción a todo lo demás, ¿es inmóvil o se mueve?

Aristóteles lo nombró con propiedad: *motor inmóvil.* El acto puro o la pura actividad es un reposo, una constancia, una inmovilidad; es lo mismo estrictamente que el *Ser que es;* es uno de los infinitos nombres de Dios.

Por esto es que vivir no es reformarse, en el sentido de ir siempre a otro, de pasar de una forma a otra forma, de un tipo a otro tipo; más bien debemos decir que no somos en la medida de nuestra variabilidad, en la medida que somos esto o lo otro o cualquier cosa según sea oportuno y conveniente. Ser *un carácter*

o tener carácter, ser todo un hombre, importa responder adecuadamente al llamado esencial: "Sed estables e inmóviles"; que esto es ser eminentemente activos y vivir real y verdaderamente.

26ª CLASE

Supuesta la validez de la posición de Protágoras y de sus epígonos, según la cual el *movimiento* es el principio de todo lo que llega a existir y de todo lo que nos parece existir, se comprende que la sensación, por ejemplo, el color blanco de esa pared, no existe fuera de los ojos que lo ven extendido en la superficie de la pared, ni tampoco en los ojos mismos: si estuviera realmente en la pared o en los ojos, sería algo determinado y fijo, algo que es uno y lo mismo, con la firmeza y la estabilidad del reposo y de la muerte; algo, en fin, que no podría tener su origen en el movimiento ni encontrarse en trance de generación.

"Sigamos el principio que acabamos de sentar, de que no existe nada que sea uno, tomado en sí. De esta manera lo negro, lo blanco y cualquiera otro color *nos parecerán formados por la aplicación de los ojos a un movimiento conveniente, y lo que decimos ser tal color no será el órgano aplicado, ni la cosa a que se aplica, sino un no sé qué intermedio y peculiar de cada uno de nosotros...*"

Y no sólo será diferente esa apariencia sensible de las cosas respecto de los demás animales, e incluso de los demás hombres, sino que nada se presenta bajo el mismo aspecto a cada uno de nosotros en dos momentos sucesivos, puesto que cambiamos continuamente y le ocurre lo mismo a las cosas que nos rodean.

Quiere decir, pues, que ni el sujeto que siente ni los objetos sensibles son semejantes a sí mismos en ningún punto, y ni siquiera un instante; una movilidad infinita es el real carácter de todo cuanto parece ser y existir. Si no fuera así, "si el órgano con que medimos o tocamos un objeto fuese grande, blanco o caliente, no llegaría nunca a ser otro, aun cuando se le aplicara a un objeto diferente, si no se verificaba en él algún cambio. De igual modo, si el objeto medido o tocado tuviera alguna de aquellas cualidades, aun cuando le fuera aplicado otro órgano o el mismo, después de haber sufrido alguna alteración, no por esto llegaría a ser otro, si él no experimentaba cambio alguno..."

Esto significa que la aparente fijeza y estabilidad de los contenidos cualitativos de las sensaciones —colores, sonidos, olores, sabores, cualidades táctiles o báricas—, responde a una necesidad práctica, a una conveniencia biológica, a una acomodación oportunista para la satisfacción de las necesidades instintivas. Tales serían las verdaderas razones de esa *precaria inmovilización en el espacio y en el tiempo* con que se nos presentan los seres de nuestro contorno vital y con que nos presentamos a nosotros mismos. Todo lo que nos parece local y momentáneamente fijo —fijeza transitoria de apetitos y de objetivos prácticos que se renuevan periódicamente y que se fundan en la necesidad de vivir y de adaptarse—, se desvanece en una realidad móvil y variable al infinito. Es el punto de vista práctico que en una circunstancia y en momentos dados nos hace ver una cosa grande o pequeña, dulce o amarga, blanca o negra, radiante o sombría, etc., puesto que las consideramos desde siempre cambiantes perspectivas y en las más variadas relaciones con nosotros y con las demás cosas.

Y claro está que si el ser de lo que existe se agotara enteramente en su apariencia sensible, en las impresiones infinitamente múltiples y variables que experimenta cada uno de nosotros, como pretenden Protágoras y sus epígonos, *sería un puro ser de relación o una pura relatividad de ser;* esto es, las cosas que nos parecen existir no serán nada en sí y por sí; nada que fuera uno y lo mismo, como ya hemos insistido. Pero cada una de sus aspectos apreciables sensiblemente, sería todavía uno, algo en sí y por sí; decimos que es blanco o negro, que es duro o blando, alto o bajo, grande o pequeño, lo cual significa nombrar siempre algo que es uno y lo mismo para mí y para los otros. ¿Acaso cuando decimos que *esa pared es blanca,* no piensan todos en la misma cosa y e nel mismo aspecto?

La irrecusable presencia de instancias inmóviles en el seno mismo de lo que parece absolutamente móvil, como la sensación, es un grave inconveniente para aceptar que "todo es movimiento en el universo y que no hay nada más".

Si omitimos la substancia y sólo atendemos al registro de los accidentes, lo que es exterior y sensible en las cosas, no podríamos afirmar todavía que "todo es movimiento en el universo", por cuanto el azul es siempre azul y el rojo es siempre rojo; también lo grande es siempre grande, aunque una cosa que resulte grande con relación a otra que es pequeña, puede resultar pequeña comparada con otra mayor.

La verdad es que tropezamos con la *unidad,* con la forma inmóvil y con el tipo fijo, en cualquier dirección que tome nuestro discurso y sea cual fuere el plano a que se aplique.

Hasta la legión innumerable de los que Sócrates llama *profanos* tiene que convenir en que *no hay movimiento sino entre los términos inmóviles*: sea que A se traslade desde este punto a este otro; sea que A le ceda su puesto a B; sea que A entre en la existencia o deje de existir, A es A y B es B.

Sócrates entiende que son profanos "los que no creen que exista otra cosa que lo que se puede coger a manos llenas, y que colocan en el rango de los seres las operaciones del alma, ni las generaciones, ni lo que es invisible".

De ahí que sea profano todo aquel que no admite la existencia del alma inmaterial que se manifiesta en sus operaciones propias de inteligencia y de voluntad. Su argumento habitual es que sólo existe aquello que parece sensible y exteriormente y, por lo tanto, no existe más que la realidad material, la única que puede ser sentida; la única que podemos apretar fuertemente entre los dedos. Nada de lo que sentimos tiene una *realidad en sí;* todas las cualidades sensibles "se engendran en medio de una diversidad prodigiosa por su contacto mutuo que es un resultado del movimiento. En efecto, es imposible, dicen, representarse de una manera fija un ser en sí bajo la cualidad de agente o de paciente, ni paciente antes de su unión con lo que es agente; y tal cosa, que en su choque con un objeto dado, es agente, se convierte en paciente al encontrarse con otro objeto. De este modo resulta, como se dijo al principio, que nada es uno tomado en sí; que cada cosa se hace lo que es por su relación con otra, y que es preciso suprimir absolutamente la palabra ser. Es cierto que muchas veces, y ahora mismo nos hemos visto precisados a usar esta palabra por hábito y como resultado de nuestra ignorancia; pero el parecer de los sabios es que no se debe usar ni decirse, hablando de mí o de cualquiera otro, que yo soy alguna cosa, esto o aquello, ni emplear ningún otro término que signifique un estado de consistencia, y que, para expresarse según la naturaleza, debe decirse que las cosas se engendran, se hacen, perecen y se alteran sin pasar de aquí; porque si se presenta en el discurso alguna cosa como estable, es fácil rebatir a quien se pronuncie de esta manera. *Tal es el modo como debe hablarse de estos elementos y también de las colecciones de los mismos que se llaman hombre, piedra, animal, sean individuos o especies...*"

Esto significa que nada es menos que *el ser,* ni cabe imaginar nada tan falso ni tan falaz como *la constancia, la firmeza, la estabilidad.* Toda consistencia es engañosa y se desvanece como la más peregrina de las ilusiones apenas nos acercamos a ella: individuos o especies no son más que colecciones de datos sensibles y en trance perpetuo de variación, de tal modo que carecen de real y verdadero *estado,* mostrándose en conjunto o individualmente, siempre en vía de generación. Siempre llegando a ser pero sin ser todavía, como si la amenaza mayor fuera justamente ser, tener carácter, asumir estado, ser algo definido y definitivo.

Pretender que lo que no es, más bien que lo que es constituye la realidad y la verdad de las cosas; buscar en lo que está por ser más bien que en el ser logrado, cumplido, maduro, la perfección y el mejor estado; creer que agitarse, renovarse y cambiar constantemente es vivir con intensidad y con plenitud; todo esto no es más que necedad y locura. Poner todas las cosas, todas las cualidades espirituales y materiales, la belleza tanto como un color, la justicia tanto como el equilibrio, el bien tanto como la felicidad, *bajo el signo de lo provisorio,* del ensayo que se reitera sin fin, de la tentativa siempre frustrada, es querer hacer de lo incompleto, de lo fragmentario, de lo todavía en ciernes, de lo improvisado y de lo que apenas se insinúa, el principio y el fin, la norma y la pauta de todo lo que existe.

"Díme de nuevo, si te agrada la opinión de que ni lo bueno ni lo bello, ni ninguno de que acabamos de hacer mención están en estado de existencia, sino que están siempre en vía de generación".

Y Teetetos responde que le parece perfectamente fundada tan cómoda opinión, que somete a nuestra incompetencia y a nuestra arbitrariedad todas las cosas divinas y humanas, poniendo una nota de facilidad y de economía de esfuerzo en lo que queramos emprender en la vida. También nos ahorra tener que cuidar las fronteras de la vigilia y del sueño, de la sensatez y de la locura, de la salud y de la enfermedad, del dominio de sí y de la embriaguez delirante, confundiendo un estado con otro e igualando pareceres y opiniones sea cual fuere la situación del sujeto.

Nuestra época, repetimos, acusa una ostensible preferencia por Protágoras; nos incomoda terriblemente la inexorable *cosa en sí* y hemos resuelto ignorarla. Y decimos de otra manera que el hombre es la medida de todas las cosas: "La verdad es la conformidad del pensamiento con las exigencias de nuestra vida".

Pero nuestra época es más osada, más audazmente revolucionaria que la de los sofistas griegos, y ha sido capaz de las últimas consecuencias de la posición. Protágoras y sus discípulos aparentaban indignarse de las conclusiones que Sócrates se permitía obtener, desarrollando las premisas del sistema de la "Verdad" sustentada por ellos mismos:

"Pero me sorprende, que al principio de su Verdad no haya dicho que el cerdo, el cinocéfalo u otro animal más ridículo aún, capaz de sensación, son la medida de todas las cosas. Esta hubiera sido una introducción magnífica y de hecho ofensiva a nuestra especie, con la que él nos hubiera hecho conocer, que mientras nosotros le admiramos como un dios por su sabiduría, no supera en inteligencia, no digo a otro hombre, sino a una rana girina. Pero, ¿qué digo? Teodoro, si las opiniones que se forman en nosotros por medio de las sensaciones, son verdades para cada uno; si nadie está en mejor estado que otro para decidir sobre lo que experimenta su semejante, ni es más hábil para discernir la verdad o falsedad de una opinión; si, por el contrario, cada uno juzga únicamente de lo que pasa en él y si todos sus juicios son rectos y verdaderos, ¿por qué privilegio, mi querido amigo, ha de ser Protágoras sabio hasta el punto de creerse con derecho para enseñar a los demás y para poner sus lecciones a tan alto precio?..."

La primera parte del texto que acabamos de transcribir se presenta en el día de hoy, como uno de los grandes descubrimientos científicos de la progresista Humanidad, en su afán incansable por ir esclareciendo los enigmas del Universo. Apenas si se discuten científicamente los orígenes bestiales del hombre y de que su historia no es más que una prolongación natural de la historia de los animales y de las plantas. Tanto la ciencia en uso como la literatura, el teatro y el cinematógrafo más a tono con el momento, consideran que la conciencia y las funciones llamadas superiores de la vida espiritual —la inteligencia y el carácter—, no son más que epifenómenos, simples efectos, a pesar de asumir aire de importancia y de dirección, *del subconciente* instintivo, primario y bestial que constituye la verdadera pista de nuestro árbol genealógico.

Respecto de la segunda parte del texto citado, Protágoras nos va a dar la respuesta triunfal que siempre volverá a escucharse con la misma resonancia tumultuaria en la plaza pública, y que servirá como entonces, para silenciar con el escarnio de la burla o con la muerte violenta, la remontada voz de Sócrates.

27ª CLASE

Sócrates insiste en agotar todos los argumentos posibles, hasta aquellos prácticamente más fuertes e impresionantes que Protágoras puede esgrimir en defensa de su doctrina, a fin de que la refutación sea completa y definitiva. Corresponde anticipar que no obstante el carácter definitivo de la refutación socrática, la *sofística* reaparece siempre de nuevo y goza de una popularidad indiscutible, porque es el método para los fáciles triunfos en los negocios humanos, habida cuenta de la eficacia práctica de la simulación, del engaño, de las seductoras apariencias, de la economía del esfuerzo y de los acomodos oportunistas.

¿Acaso los prudentes que se usan y los numerosos partidarios del mal menor tienen otro maestro que Protágoras?

Una notoria falta de visión académica ampliamente difundida en los medios escolares de nuestro mundo occidental, impide o hace difícil por lo menos, el justo reconocimiento de Protágoras como *padre del liberalismo en todos los órdenes teóricos y prácticos.* El liberalismo moderno procede del gran Sofista, tanto como el liberalismo de sus contemporáneos de la antigua Grecia.

Liberalismo quiere decir siempre lo mismo: odio incurable a toda autoridad legítima, así en el pensamiento como en la conducta. Una autoridad ilegítima, falsa, aparente, es, en cambio, tolerable y hasta digna de los mejores auspicios liberales; nada más lógico puesto que una falsa autoridad es una real falta de autoridad y, además, un escarnio del principio de autoridad.

La supresión de la Autoridad, esto es, de toda superioridad teórica y práctica, se consigue real y verdaderamente hasta donde es posible violentar el régimen natural de las cosas, por medio de una apariencia de autoridad y de ordenación jerárquica: Y así se llega a un estado de anarquía y confusión extremos dentro de una aparente organización constitucional y de una codificación artificiosa de códigos y reglamentos que parecen contemplar hasta el más mínimo detalle.

Todo está mezclado y confundido con todo: creencias, filosofías, artes, costumbres y usos, razas, sexos, edades, en un cosmopolitismo de feria de vanidades divinas y humanas donde todo vale igual y es igualmente respetable porque nada vale nada ni se respeta nada. He aquí el ambiente propicio para la sagrada Libertad que

preconiza el liberalismo; en esa Babel del espíritu se siente, por fin, libre y se acomoda sin trabas ni escrúpulos de ninguna clase.

Liberalismo quiere decir, pues, una inteligencia liberada de las odiosas *definiciones* y una voluntad libre de tener que decidirse y comprometerse definitivamente en nada.

Pretender que la inteligencia *defina, diga lo que es,* el ser uno y el mismo de las cosas, es un propósito dogmático, totalitario y opresivo que repugna a la libertad. ¿Por qué una opinión ha de valer más que otra cualquiera? ¿Qué significa declarar que un juicio es verdadero y que otros son falsos? O, ¿qué eso de proclamar que hay una Religión verdadera y que las otras son falsas?

Tan sólo un espíritu sectario, fanático, regresivo y oscurantista puede hablar de la Verdad, del Bien, de la Belleza y de la Justicia con carácter absoluto: no hay ni debe haber *esencia* de nada y, por lo tanto, no puede ni debe haber *definición.*

Esto quiere decir que la inteligencia humana no tiene su objeto propio en *definir,* en declarar lo que es, puesto que *no hay ser y "que todo está en movimiento, y que las cosas son para los particulares y para los Estados tales como ellas les parecen"*: tal como repite incansablemente Protágoras.

Es tarea fácil distinguir la voz del maestro en sus discípulos: así, por ejemplo, cuando Descartes dice que "el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo"; Comenio, aquello de "enseñarlo todo a todos"; Rousseau al afirmar que "ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres"; Marx o Engels al insistir que "si en nuestras investigaciones nos colocamos siempre en este punto de vista, terminaremos con el postulado de las soluciones definitivas y de las verdades eternas; tendremos en todo momento conciencia de que los resultados que obtengamos serán forzosamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos; pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreductibles para la vieja metafísica todavía en boga, de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo, de lo idéntico y de lo diverso, de lo necesario y de lo contingente"; Cousin en su difundido eclecticismo, al acomodar el sensualismo y la moral del interés con el espíritu filantrópico de la Enciclopedia y los principios del Evangelio, en una amalgama de incompatibilidades correctamente liberal; Durkheim en su reiterada conclusión de que "el hombre real evoluciona como el medio que lo rodea";

Dewey en su constante diatriba en contra de "la verdad absoluta que requiere absoluta obediencia", a la cual opone "el reconocimiento de una relación de las ideas filosóficas con las condiciones establecidas por la experiencia que promueve, por el contrario, la intercomunicación, el cambio y la interacción. Mediante estos procesos se modifican las diferencias de opinión en el sentido del consentimiento. Son negociables". Y entre los epígonos de la doctrina protagórica que han alcanzado valor representativo dentro de la inteligencia nacional, nos bastará citar al recomendado maestro de la juventud, José Ingenieros, quien no vacila en sostener que "la existencia de la especie humana y su repartición en nacionalidades es un accidente en la evolución biológica y carece de finalidad". Al mismo autor le pertenece este alarde de vanguardista que le habría envidiado el mismo Protágoras: "Ningún pensador argentino tuvo los ojos en la espalda ni pronunció la palabra "ayer". Todos miraron al frente y repitieron sin descanso: "mañana". ¿Qué raza posee una tradición más propia para su engrandecimiento?".

No puede negarse que el colmo de la movilidad de todas las cosas se alcanza en esta idea de una tradición que consiste en negarse infinitamente a sí misma, en devorarse implacable a sí misma como una serpiente que no cesa de morder su propia cola. Hasta cierto punto debemos reconocer que Ingenieros anota un hecho cierto en nuestra historia ideológica y política, puesto que hemos ido jalonando una modernísima "tradición" a base de una obstinada negación de la tradición, como si la consigna fuera *querer no ser,* cambiar el alma por otra alma siguiendo la ruta del Progreso que tiene sus ojos siempre fijos en el futuro infinito.

Hasta un pensador español de tiempo gentil, discípulo de Sócrates, como fué Lucio Anneo Séneca, sabía del pasado que no pasa, del pasado memorable que se constituye en nuestra secreta esperanza, en nuestra única certidumbre del futuro: "En tres tiempos se divide la vida, en presente, pasado y futuro. De éstos, el presente es brevísimo; el futuro, dudoso, y el pasado incierto. "Esta parte del tiempo pasado es una cosa sagrada y delicada, libre ya de todos los humanos acontecimientos y exenta del imperio de la fortuna, sin que le aflijan la pobreza o el miedo, ni el concurso de varias enfermedades". ("De la Brevedad de la Vida").

Pero Séneca nos resulta un "pasatista" aburrido, enfermo de piedad y de una pretendida sabiduría que distingue en todo lo que existe, lo que es eterno y lo que es transitorio, lo que es y lo que no es, la verdad y el amor, la justicia y la injusticia, la belleza

y la fealdad; y que, por lo tanto, no tolera que la sabiduría se confunda con la habilidad y que la verdad no sea otra cosa que la respuesta más conveniente y oportuna a las exigencias de la vida en cada momento y circunstancia.

Es que para Protágoras, guía suprema del juicio y de la conducta en toda época ordinaria, plebeya, multitudinaria, igualitaria y progresista, la sabiduría no es más que la habilidad para existir a gusto y para tener éxito en los negocios de la vida, sean públicos o privados: "En efecto, lo que parece bueno y justo a cada ciudad es tal para ella mientras forme este juicio; y el sabio hace que el bien y no el mal, sea y parezca tal a cada ciudadano. Por la misma razón, el sofista, capaz de formar de este modo a sus discípulos, es sabio, y merecen que ellos le den un gran salario".

He aquí las razones eminentemente prácticas que justifican el magisterio de Protágoras y la superioridad de unos sobre otros, el que haya sabios e ignorantes, a pesar de que no tiene sentido hablar de opiniones verdaderas y de opiniones falsas, puesto que todas son iguales e igualmente válidas. Lograr que un individuo cambie sus opiniones perjudiciales por otras benéficas y hacer que le parezcan de otro modo las cosas, a fin de ponerlo en condiciones de servir, o de usar convenientemente, es el privilegio del maestro y su título de sabio.

Nada existe en la tierra y en el Cielo que sea respetable ni venerable de suyo; tan sólo hay ideas y cosas útiles o perjudiciales para las circunstancias presentes, sea en lo personal o en lo público: con respecto a lo justo y lo injusto, a lo santo y lo impío; nada de todo esto tiene por su naturaleza una esencia que le sea propia, y la opinión que toda una ciudad se forma, se hace verdadera por este solo hecho y sólo por el tiempo que dure".

Considerando que el hombre necesita de la sociedad para satisfacer sus necesidades, se comprende que su orientación en materia de opiniones y preferencias debe resultar de su feliz adaptación a los criterios dominantes, a lo que hoy llamamos con verdadera unción *opinión pública*. De ahí que un *movimiento de opinión* sea el requisito previo para instituir como verdadera, justa o bella una cosa; la profusa y ruidosa propaganda de una mercancía nos da la pauta de los fundamentos de la opinión pública, lo mismo se trate de la nueva lapicera o de una ideología novedosa.

Claro está que en tiempos como los actuales, cuando prevalece la habilidad sobre la sabiduría hasta el punto de sustituírla en todos los terenos, "los que se han pasado mucho tiempo en el estu-

dio de la *filosofía* parecen oradores ridículos cuando se presentan ante los tribunales''.

Es que se pierde el sentido de la medida y ya no queda otra medida que el *número,* el dictamen de las mayorías; esto es, la arbitrariedad absoluta, porque no tiene más apoyo que las *sensaciones y las pasiones más inferiores. La ''Ciencia'' llega a ser aquí lo mismo que la sensación,* y toda la habilidad reside en los estímulos que obren sobre el gran animal de que nos habla Platón en ''La República''.

La esencia ha dejado de ser el principio de la realidad que ya no es más que la *pura apariencia,* en un mundo de sombras y de fantasmas sin ninguna consistencia; un mundo para ilusionistas y para brujos que revisten la apariencia de cualquier investidura sagrada o profana y que crean cualesquiera apariencias en las cosas. Entonces se oye en todas partes, hablar de la necesidad de las ilusiones para vivir, de las mentiras piadosas, de la mística que pone de pie a un pueblo y le hace obrar increíbles hazañas; y, por consiguiente, el remedio contra la depresión moral está en suministrarle una ''mística'' al paciente, a fin de arrancarlo del complejo de inferioridad.

La verdad es lo único que no cuenta; pero ella, solamente ella, nos hace libres. Tiene razón Sócrates cuando les observa a los discípulos de Protágoras que: ''Me parece que los hombres, educados desde la juventud en el foro y en los negocios, comparados con las personas consagradas a la filosofía y a estudios de esta naturaleza, son como esclavos frente a hombres libres''... porque aquéllos suelen ''tener el alma pequeña, sin rectitud, porque la servidumbre a que está sujeta desde la juventud, le ha impedido elevarse, y lo ha despojado de su nobleza, obligándola a obrar por caminos torcidos y exponiéndola, cuando aún era tierna, a grandes peligros y grandes temores. Como no tienen bastante fuerza para arrastrarlos tomando el partido de la justicia y de la verdad, se ejercitan desde luego en la mentira y en el arte de dañarse los unos a los otros, se doblegan y ligan de mil maneras, de suerte que pasan de la adolescencia a la edad madura con un espíritu enteramente corrompido, imaginándose con esto haber adquirido mucha habilidad y sabiduría''.

Todo el poder de persuación en estos hombres serviles, sofistas y demagogos, reside en la adulación y en el temor. Su seudociencia no es más que sensación.

Veamos ahora el retrato del filósofo.

28ª CLASE

"Los verdaderos filósofos ignoran desde su juventud el camino que conduce a la plaza pública".

Con esta referencia negativa inicia Sócrates en el "Teetetos" su retrato del *filósofo,* en procura de su perfil esencial. Por lo pronto, el filósofo no es lo que hoy denominamos con propiedad un hombre de negocios, un hombre práctico; no tiene a la vista en un primer plano *la acción,* ni el manejo de los otros hombres o de las cosas para sacar tal o cual partido, individual o socialmente útil.

Esto no significa que el aspirante a filósofo se considere fuera del mundo y de sus problemas; todo lo contrario, pero no quiere verse absorbido por la mundanidad ni apremiado por lo circunstancial y perentorio de cada momento. No quiere perderse en lo inmediato ni en lo múltiple ni en lo variable de lo superficialmente aparente, para no aparecer también él, con mil rostros y mil voces y mil actitudes diversas; para no dispersarse y confundirse con las circunstancias y ser presa de su vértigo y de su movilidad infinita.

El aspirante a filósofo posee una perspectiva distante, estable y fija, tanto de las cosas como de los otros hombres y de sí mismo; quiere simplemente verlos y comprenderlos en sí mismos; quiere verse y comprenderse a sí mismo; quiere saber lo que es y lo que vale, en sí y por sí, aquello a que tiene que aplicarse antes de resolverse decisiva y definitivamente.

No es que le repugna la acción ni el trato con los otros seres y con el mundo; no es para huir y refugiarse en una región apartada de la vida cotidiana y de sus afanes, que se consagra a la especulación abstracta, a la teoría y a la contemplación del ser. Se aleja tan sólo para ver mejor la realidad, para apresarla idealmente en su principio y razón de ser; y poder obrar a partir del principio y de la definición, de lo que es siempre uno mismo, la esencia de lo que existe. Claro está que necesita el trato directo con las cosas, la sensación y la experiencia; e incluso volver finalmente a tomar ese contacto con ellas, pero sabiendo lo que son y el fin para que existen, no aquí y ahora, sino siempre; esto es, lo que son y lo que valen al margen de las necesidades que nos acosan en el momento.

La plaza pública es el lugar de todas las exterioridades, donde se ventila nada más que lo circunstancial, lo del día de hoy; por

esto es que no le interesa a quien busca, ante todo la sabiduría: "Los tribunales donde se administra justicia, el paraje donde se reúne el Senado y los sitios donde se reúnen las asambleas populares, les son desconocidos. No tienen ojos ni oídos para ver y oír las leyes y decretos que se publican de viva voz o por escrito; y respecto de las facciones e intrigas para llegar a los cargos públicos, a las reuniones secretas, a las comidas y diversiones con los tocadores de flauta, no les viene concurrir a ellas ni aun por sueños..."; quiere decir que no está en su lugar, allí donde está ausente el trato con la eternidad y donde se ventilan exclusivamente cuestiones banales, problemas circunstanciales .

El aprendiz de filósofo cuida su alma y, sobre todo, aquello que es más su alma, *la vida de la inteligencia, la virtud especulativa,* estimando que con relación a esta virtud principal, todo lo demás es cosa derivada y que se le subordina: "En cuanto a su alma, mirando todos estos objetos como indignos, y no haciendo de ellos ningún caso, se pasea por todos los lugares, midiendo, según la expresión de Píndaro, lo que está por bajo y lo que está por cima de la tierra, se eleva hasta los cielos para contemplar allí el curso de los astros, y dirigiendo su mirada escrutadora a todos los seres del universo, no se baja a objetos que están inmediatos a aquélla".

Y la verdad es que está expuesto como Tales de Mileto a caer en un pozo por mirar al cielo, y a que se rían burlonamente no sólo los sirvientes de Tracia, sino todo el pueblo, que repite la aburrida moraleja: *quiere saber lo que pasa en el cielo y olvida lo que tiene delante de los ojos.*

De ahí que el espíritu práctico nos impone el cuidado de lo inmediato hasta agotar la realidad de las cosas en su inmediatez y hacer del cielo un azul de ilusoria y engañosa apariencia.

El aprendiz de filósofo se comporta como si fuera un imbécil en aquellas situaciones en que sabe ociosa una aplomada ingerencia; entre expertos demagogos su falta de experiencia le hace tropezar y caer en mil perplejidades: no sabe, por ejemplo, conducir un automóvil; componer la radio ni hacer una instalación eléctrica; esto es, carece de aquellas artes y manualidades que se consideran indispensables para ser un ciudadano útil.

Se nos dirá que se puede cultivar la filosofía y poseer las habilidades enumeradas u otras; no cabe duda, pero estas habilidades no tienen nada que ver con la filosofía y aun pueden ser empleadas en su contra por ese espíritu práctico que nos domina.

Cuando la habilidad se sustituye a la sabiduría divina y humana con el nombre de relativismo, nominalismo, empirismo, sensualismo, materialismo, positivismo, cientificismo, pragmatismo o o cualquier otro término análogo en su significado, estamos bajo la tutela del hombre práctico, el menos práctico y el más impracticable de los tipos humanos.

Entonces ignoramos que "las cosas más elevadas son al mismo tiempo las más necesarias" (H. Ello) y, por lo tanto, que las verdades más abstractas son las de mayor alcance práctico, puesto que son las más universales: la verdad del principio supremo y único, más que la verdad de los principios segundos y de las definiciones; y ésta más que la verdad de los hechos y de la experiencia de los hechos.

El vulgo y los ilustrados, que no son más que vulgo distinguido, no tienen la menor idea de esta preeminencia práctica de la teoría y de la necesidad que los hombres de acción, caudillos, estadistas, legisladores, etc., tienen de estar familiarizados con los principios y con las definiciones para una real prudencia en el manejo de los asuntos públicos. Por el contrario, tanto el vulgo común como la vulgaridad ilustrada "se burlan del filósofo, a quien en cierto concepto suponen lleno de orgullo e ignorante, por otra parte, de las cosas más comunes, y además inútil para todo".

Hemos explicado en clases anteriores que el grado, riqueza y perfección de una actividad, de una praxis, está en relación inversa con su complicación y movilidad. La acción transitiva es la más indigente de las actividades, por esto tiene la forma de un momento exterior, de un pasar a otro, de un lugar a otro; es propio de los seres inertes, pasivos, opacos, sumidos enteramente en la materialidad y sujetos a las leyes de la mecánica. Todas las producciones y fabricaciones humanas, hasta las artes bellas suponen un hacer, esto es, una acción ejercida sobre una materia exterior; tienen que vencer una resistencia material que se opone y presiona sobre la acción transformadora o modeladora. Hasta la conciencia y la comprensión de lo que es, tiene que manifestarse en una materia. tiene que expresarse en la voz; apenas un soplo fugacísimo pero todavía algo material y móvil. Entender puramente es, más una pura actividad que obrar con pudor y con justicia; pero a pesar de ser interior e inmanente al sujeto, necesita imprimirse en una materia y exteriorizarse para ser acabadamente. Tan sólo la acción divina excluye todo movimiento y toda transición y toda aplicación a una materia; tan sólo ella es creadora en sentido propio porque

obra de la nada en la pura espontaneidad de su acto, que no comienza ni termina y que no tiene más que nombrarlas para que las cosas existan y queden suspendidas del nombre que las llama y las convoca a la existencia. La palabra de Dios es la palabra perfecta, más real que la realidad misma de las cosas; por esto es que el Verbo encarnado tenía que negarse como carne en la carne misma, en el fracaso material más completo, en la derrota más absoluta, para ser el magisterio viviente de la Verdad y de la Vida.

Sócrates sabe cómo tiene que ser la palabra y la conducta del hombre para ser la imagen y la semejanza de Dios; sabe que el retrato esencial del filósofo debe ser el reflejo fiel del divino perfil:

"Esta es la razón por qué debemos procurar huir lo más pronto posible de esta estancia a la estancia de los dioses. Al huir nos asemejamos a Dios en cuanto depende de nosotros, y nos asemejamos a El por la sabiduría, la justicia y la santidad. Pero, amigo mío, no es cosa fácil el persuadir de que no se debe seguir la virtud y huir del vicio por el motivo que mueve al común de los hombres, que es evitar la reputación de malo y pasar por virtuoso. La verdadera razón es la siguiente: Dios no es injusto en ninguna circunstancia y de ninguna manera; por el contrario, es perfectamente justo y nada se le asemeja tanto como aquél de nosotros que ha llegado a la cima de la justicia. De esto depende el verdadero mérito del hombre o su bajeza y su nada, el que conoce a Dios es verdaderamente sabio y virtuoso; el que no lo conoce es verdaderamente ignorante y malo..."

El verdadero filósofo es imitador de Dios, que distingue siempre entre el original y la copia de sus ideas e imágenes verdaderas; que posee idealmente la Causa invisible en los efectos visibles y cuya fuga del mundo no es otra cosa que su liberación de la esclavitud de los sentidos y su señorío sobre el mundo desde el cielo de las ideas, donde los seres y las cosas se ven en su principio y origen.

Saber definir; decir lo que las cosas son, es como crearlas; es la actividad del hombre que más positivamente imita el acto de la Creación. La definición es como un regreso de las cosas desde su existencia material a su origen en el Verbo.

29ª CLASE

El verdadero filósofo es *un carácter;* esto es, una forma lúcida y reflexiva de permanencia en el ser; una unidad en el pensamiento y en la acción, por lo mismo que su alma asume en la idea, la unidad y la inmovilidad de lo que es.

El sofista, por el contrario, se distingue por *la falta de carácter;* la multiplicidad y la movilidad infinita que supone en las cosas y en los pensamientos, se traduce en la dispersión e inestabilidad de su modo de ser. Su alma entera está vuelta hacia el no ser y la nada. Por esto es que los partidarios de Protágoras, en la medida que se comprometen en la posición y la siguen hasta sus últimas consecuencias, *deliran más bien que discurren;* son mentes desquiciadas por la más funesta de las locuras, porque no figura en los cuadros clínicos ni en los registros psiquiátricos y, por el contrario, nuestra época cientificista la reconoce y la consagra como el tipo de la perfecta salud mental.

¿Acaso la mentalidad que discurrió laboriosamente los Derechos humanos que acaban de aprobar por unanimidad las Naciones Unidas, no es la más pura expresión de la sofística?

Tan sólo la dialéctica protagórica y heraclitana permite la fundamentación aparente del derecho a cambiar de religión, de nacionalidad, de familia, de principios y de normas de vida.

"... en su hipótesis no tienen expresión de qué valerse, como no sea de ésta: *De ninguna manera.* Esta expresión indefinida es la más conforme con su opinión".

Claro está que un sofista debe concluir necesariamente: Las cosas no son de ninguna manera, los juicios no son de ninguna manera y yo no soy de ninguna manera. En el mejor de los casos, respecto de todo lo que se ha considerado siempre como lo más importante y decisivo en la vida del hombre, sagrados y venerables, el término de nuestros votos y compromisos más solemnes, nuestros deberes irrenunciables, son puestos como opiniones u obligaciones provisorias que podemos cambiar a gusto y conveniencia de cada momento; en rigor, *no son ni valen de ninguna manera en sí mismas consideradas.*

Todo lo que existe es y vale según nos parece ser y valer, y mientras nos parece así y no de otro modo. Si esto no es locura, entonces ya no se distingue entre estar cuerdo y estar loco.

"Nada hay de fijo en sus doctrinas. Detenerse sobre una materia, sobre una cuestión, responder e interrogar a su vez pacíficamente, es una cosa que le es imposible, absolutamente imposible; tan poca formalidad tienen. Si les interrogas, sacan al momento, como de una aljaba, unas cuantas palabras enigmáticas que te arrojan al rostro, y si quieres que te den la razón de lo que acabas de decir, te verás sobre la marcha atacado con otra palabra equívoca. En fin, nunca concluirás nada con ninguno de ellos: tampoco adelantan más entre sí mismos, pero, sobre todo, tienen cuidado de no dejar nada fijo en sus discursos, ni en sus pensamientos, persuadidos, a mi parecer, de que a esta estabilidad es a la que le hacen la guerra, y la excluyen por todos rumbos cuanto les es posible".

Pero el síntoma inequívoco de la locura es que el sujeto ignora absolutamente su estado y cree, en cambio, que tan sólo és es cuerdo y equilibrado en el juicio. De ahí que los aprendices de sofista tengan por loco al Filósofo y por una locura irremediable decir, por ejemplo: *El nombre del universo es lo inmóvil.*

He aquí el único lenguaje posible del Filósofo; busca lo inmóvil y sólo puede satisfacerse en lo inmóvil. Hasta la misma sensación le interesa en lo que encierra de fijo y de estable; no sólo la determinada cualidad, una y la misma, que toda sensación es (tal o cual color, olor, sabor, sonido, etc.), sino el claro e inequívoco síntoma que constituye la sensación de la unidad y de la estabilidad en el ser que la siente; por cuanto sentir es la referencia viviente de una multitud de partes exteriores a una unidad interior, que es la real omnipresencia de un alma en un cuerpo y en su contorno exterior y sensible. Sentir es un modo más firme, más concreto y más acabado de ser uno y lo mismo que ser un cuerpo sin alma y sin vida, una cosa inerte y pasiva que no acusa nada interior y que está fuera de sí y a merced de todas las acciones que se cruzan desde todos los puntos del Universo y que no tienen respuesta ninguna de su parte, ni encuentran el más mínimo eco ni resonancia en su interior.

Sentir es ser *uno y lo mismo*, en una medida superior a vegetar o a estar ahí simplemente como algo perdido en su exterior y en la inercia absoluta.

Sentir es comenzar a ser desde dentro, casi diríamos desde una unidad y permanencia interiores; es empezar a tener iniciativa y alguna espontaneidad; es empezar a ser y a valer algo como individuo, aunque prevalezca todavía la exterioridad y la especie en la intención de la naturaleza.

La sensación es algo del alma, pero ella siente por medio del cuerpo:

"*Teetetes.* — Me parece, Sócrates, que es mejor decir los órganos *por los que* sentimos que no *con los que* sentimos.

Sócrates. — Efectivamente, sería extraño, querido amigo, que en nosotros hubiese como en los caballos de palo, y que ellos no se refiriesen todos a una sola esencia, llámese alma o de cualquiera otra manera, con la que valiéndonos de los sentidos como de otros tantos órganos, sentimos lo que es sensible.

Teetetes. — Me parece que debe ser así.

Sócrates. — ... Respóndeme, pues, ¿atribuyes al cuerpo o a otra substancia los órganos por los que sientes lo que es caliente, seco, ligero, dulce?

Teetetes. — Los atribuyo al cuerpo solamente.

Sócrates. — ¿Consentirías en concederme que lo sientes por un órgano te es imposible sentirlo por ningún otro; por ejemplo, por la vista lo que sientes por el oído, o por el oído lo que sientes por la vista?"

Quiere decir que la sensación en cuanto depende del cuerpo, de una exitación material y de un proceso corporal, supone una pasividad en el alma, una acción transitiva y, por lo tanto, la cantidad y el momento que registramos por medio de la sensación misma: toda sensación tiene necesariamente una localización y acusa un cambio exterior, sea un desplazamiento de lugar o una alteración.

La ciencia no es la sensación porque su objeto se configura en la unidad y en la inmovilidad; es notorio que la sensación tiene un aspecto de exterioridad, dispersión, singularidad material, movilidad y contingencia extremas que repugna a la Ciencia, puesto que ella se constituye con el volverse del alma sobre el contenido de unidad y de inmovilidad que encierra la sensación. El alma se vuelve reflexivamente sobre lo que tiene de fijo y de estable toda sensación —la cualidad una y la misma que ella es—, para discurrir sobre dicho contenido, sin mediación de órgano corporal alguno, y concluir que existe, que es semejante o que es desemejante, que es igual o que es diferente, etc.

"*Sócrates.* — ¿Con el auxilio de qué órganos concibes todo esto respecto de estos dos objetos? Porque no es por el oído ni por la vista por donde puedes saber lo que tienen de común. He aquí una nueva prueba de lo que decíamos. Si fuera posible examinar si uno u otro de estos dos objetos son o no salados, te sería fácil

decirme de qué órgano te servirías para ello. No sería la vista, ni el oído, sino algún otro órgano.

Teetetes. — Sin duda sería el órgano del gusto.

Sócrates. — Tienes razón. ¿Pero qué facultad te da a conocer las cualidades comunes a todos estos objetos, que llamas *ser* y *no ser* y sobre las que te pregunté antes? ¿Qué órganos destinarías a estas percepciones, y por dónde lo que siente en nosotros percibe el sentimiento de todas estas cosas?''

La verdad es que no tenemos órgano corporal alguno para esta clase de objetos, tales como el ser y el no ser, la identidad y la diferencia, la unidad y la multiplicidad, etc.; y que el alma no los *siente* propiamente, sino que los *reconoce y examina* por sí misma y en el interior de ella misma. De ahí que el alma humana no sólo siente, sino que comprende, y comprender es discurrir sobre lo que es eso que ella siente; para lo cual considera inmediatamente lo que tienen en común y lo que distingue una sensación de otra y, sobre todo, en quien se apoyan y se sostienen en la existencia.

Hay un objeto que es indiscutiblemente el más común entre todos y que tiene para todo lo que pensamos una situación análoga a la del espacio con relación a todo lo que sentimos y percibimos por medio de los sentidos; nos referimos al *ser,* el más común pero también el que mejor distingue a cada una de las cosas existentes. El alma se pone en relación por sí misma con aquello que sentimos o hemos sentido, para responder siempre a la misma pregunta: ¿qué es esto?, o ¿qué es aquéllo? Se trata de la misma pregunta en cada caso; se pregunta siempre por lo mismo, pero es una pregunta siempre distinta.

Puede resultar aparentemente paradójico que el requerimiento de lo mismo sea siempre el requerimiento de algo distinto. No hay tal paradoja, ya que preguntar por el ser, por la esencia de esto o de aquéllo, es dirigirse a lo mismo de esto y de aquéllo; *a lo que distingue* a esto como esto y a aquello como aquéllo. Preguntamos por lo mismo, *lo que distingue;* y, por lo tanto, buscamos *algo distinto* en cada caso; no es la misma cifra de inmovilidad la que distingue al agua como agua y al alma como alma.

''*Sócrates.* — La ciencia no reside en las sensaciones, sino el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible descubrirlo por otro rumbo''.

El alma que siente por medio de los órganos corporales está necesariamente referida en su operación al espacio y al movimiento,

a la exterioridad y al cambio; pero el alma que razona sobre lo que siente y lo hace por sí misma, sin la mediación de ningún órgano corporal, está referida a la *esencia* de las cosas; esto es, a lo que es interior e inmóvil, a lo que es uno y lo mismo.

Argumento decisivo y definitivo es el de Sócrates, cuando discurre que la sensación no puede decirnos la verdad porque no nos dice lo que es; porque "no afecta a la esencia". Y la Verdad es el fin de la Ciencia.

Esto significa que no debemos buscar la ciencia en la sensación, sino en la parte del alma que considera ella misma los objetos; que busca lo que es igual en las cosas a sí misma, en el sentido de la esencia separada de la materia, como el acto del alma que considera por sí misma, sin participación alguna de la materia, a las cosas.

Lo que el alma es en sí misma, su esencia, se revela a ella misma, en su reflexión sobre lo que son en sí mismas, en su esencia, las otras cosas.

Examinar, pues, la naturaleza de la Ciencia, importa tanto como examinar la naturaleza del alma: la esencia del alma trasparece a ella misma en su acto de comprender la esencia de las otras cosas.

El acceso del alma al mundo de las esencias que es el mundo de ella misma en su mejor ser, es la prueba irrefutable de su inmateriaidad.

La potencia superior y más propia del alma, supera el límite de la materia en su operación y se pone en relación con la esencia de las cosas, para edificar en el interior de ella misma el mundo de la Ciencia y de la Verdad donde se refleja la esencia constitutiva de su ser.

30ª CLASE

Sócrates enseña en el Teetetos que pensar es una especie de diálogo consigo mismo, "un discurso que el alma se dirige a sí misma sobre los objetos que considera... interrogando y respondiendo, afirmando y negando..." De ahí que pensar sea hablar acerca de las cosas, juzgarlas, decir que son esto o aquéllo y con la pretención de decir lo que es, de estar en la verdad.

Nuestra humana inteligencia comprende la realidad en el *juicio* porque no la "ve" en sí misma de un modo directo e integral; para ello tendría que sacar su idea enteramente de sí misma, pero su espontaneidad no pasa de sus lineamientos más universales, de su estructura básica: los principios del ser. La especificación propia de cada cosa tiene que obtenerla fuera, en la cosa misma con la cual entra en contacto directo e inmediato por medio de los sentidos. Quiere decir, pues, que la inteligencia sufre en cierto modo una presión externa; tiene que someterse a condiciones extrínsecas que si no comprometen su espontaneidad, al menos le imponen conformarse al modo de la imagen sensible en su aplicación efectiva. Por esto es que nuestra inteligencia es en algún momento, pasiva; sufre la presión de esa materia sensible de la cual extrae (abstrae) intencionalmente las determinaciones que especifican sus objetos, asumiéndolas, claro está, abstracta y universalmente. La operación final de la inteligencia que completa la objetivación de la realidad en la idea, es la síntesis de las determinaciones abstraídas y universalizadas con el individuo concreto y substancial; esto es, la composición de la inteligencia con la sensación, *el juicio,* cuya fórmula genérica es: el individuo es universal —Juan es hombre, el vidrio es frágil, el cielo es azul.

El individuo es, en última instancia, el sujeto de toda afirmación o negación; de él se dice todo lo que se dice y el mismo no se dice de nada ni de nadie, tal como enseña Aristóteles en el "Tratado de las Categorías". Debe observarse que el individuo de la naturaleza es material, sensible, compuesto y contingente; pero no es la única forma de individuación que existe. Hay una individualidad interior, espiritual, invisible, imponderable, inmortal que es la *persona;* pero sólo podemos discurrir y hablar, sólo podemos juzgar acerca de ella por *analogía* con el individuo exterior, material, sensible y transitorio.

La necesidad de recurrir a la analogía para pensar en el ser inmaterial del alma o de Dios, resulta del carácter mismo de nuestra inteligencia racional que funciona con el concurso exterior de la sensación: por medio de la abstracción, actualiza idealmente el potencial inteligible que encierra el individuo exterior y sensible —de suyo ininteligible—, para reintegrarlo finalmente en el juicio, al individuo que es su soporte existencial, su concreción material y externa.

Por esta condición inherente a su ejercicio, es que nuestra inteligencia racional —abstractiva y judicativa—, puede caer en el

error y está con frecuencia en el error. Una inteligencia intuitiva que ve espontánea y directamente la integridad de su objeto en el interior de la idea y que no necesita de ningún concurso externo para su acto, no puede errar, sólo ve lo que es.

Sócrates expone en el "Teetetos" una profunda teoría del error que demuestra su posibilidad como consecuencia de esa "sumisión" de la inteligencia humana a condiciones extrínsecas; si bien no se compromete su espontaneidad en cuanto a los lineamientos fundamentales de todo cuanto es y existe (visión de los principios supremos de la realidad), tiene que extraer de la imagen (de la sensación sin materia) la determinación específica de su objeto, para pensar tal o cual ser, agua u hombre. En otros términos, tiene que analizar por vía abstracta y universalizante y recomponerlo en su unidad existencial de ser por vía judicativa; esto significa que en el hombre, *la afirmación sustituye a la visión intelectual del objeto.*

La objetividad de una inteligencia que requiere el concurso exterior de los sentidos, radica en *el juicio verdadero* y no en una intelección directa de lo que es, en toda la riqueza de su distinción y de su valor. Se comprende que Sócrates se demore en el estudio del juicio verdadero para resolver el problema de la naturaleza del saber y de la ciencia; es justamente en el juicio donde reside la clave de tan importante cuestión y lo primero es distinguir entre juicio verdadero y juicio errado.

"... Si se me pregunta, Sócrates, ¿has averiguado que el juicio falso no se encuentra en las sensaciones comparadas entre sí, ni en los pensamientos, sino en el concurso de la sensación y del pensamiento? Yo le diré que sí, me parece, lisonjeándome de éste como de un magnífico descubrimiento".

El error es posible, por ese doble proceso de sentido inverso que importa el conocimiento intelectual: 1º, ir de la sensación a la idea; 2º, volver de la idea a la sensación, o lo que es lo mismo, ir del individuo al universal en el análisis abstracto y no volver del universal al individuo en la síntesis judicativa: si lo que unimos en el pensamiento cuando juzgamos que tal o cual cosa es esto a aquéllo, se conforma con lo que es realmente, estamos en la verdad; si, por el contrario, unimos en el pensamiento lo que está separado en la realidad, caemos en el error.

"... Si llegáramos a perder todo pudor...

—¿Cómo?

—Intentando explicar lo que es saber.

—¿Qué imprudencia habría en eso?

—Me parece que no reflexionas, que toda nuestra discusión tiene por objeto, desde el principio, la indagación de la ciencia, como si fuera para nosotros una cosa desconocida.

—Verdaderamente me haces reflexionar.

—¿Y no adviertes que es una imprudencia explicar lo que es el saber cuando no se conoce lo que es la ciencia?... Hemos empleado infinidad de veces estas expresiones: conocemos, no conocemos, sabemos, no sabemos, como si nos entendiéramos unos a otros, mientras que ignoramos aún lo que es la ciencia; y para darte una nueva prueba de ello, te haré notar que en este momento mismo nos servimos de las palabras ignorar y comprender, como si nos fuese permitido usarlas estando privados de la ciencia.

—¿Cómo podrás conversar, Sócrates, si te abstienes de usar estas expresiones?''.

Claro está que Sócrates no va a dejar el uso de tales expresiones porque ello significaría dejar de hablar, dejar de pensar y, por lo tanto, rehusar la condición humana en la más propia, la más noble y la más viril de sus actividades.

Por lo demás, no se busca nada que no se posea ya de alguna manera; sería una verdadera locura perseguir una cosa que no supiéramos cuál es y que se encuentra en algún lugar. No iríamos en busca de la Ciencia y de la Verdad, si no la poseyéramos de antemano en cierto modo; y no tendría sentido alguno para nosotros la ignorancia y el error, si no supiéramos qué es el saber y qué es la verdad.

Ocurre con las distintas especies de bienes que se los puede poseer sin tenerlos; lo cual es como si no existieran para nosotros, pero no precisamente lo mismo.

''Mira si, con relación a la ciencia, es posible que se la posea sin tenerla...

—Lo mismo que supusimos antes en las almas aquello de las planchas de cera, formemos ahora en cada alma una especie de palomar de toda clase de aves, éstas que viven en bandadas y separadas de las otras, aquéllas reunidas también, pero en pequeños bandos, y otras solitarias y volando a la ventura entre las demás.

—En la infancia, es preciso considerarlo como vacío, y en lugar de pájaros imaginarse ciencias. Cuando uno, dueño y poseedor de una ciencia, la ha encerrado en este recinto, puede decirse que la ha acogido y que ha encontrado la cosa, de que es la ciencia, y que esto es saber.

—Ahora, si se quiere ir a caza de alguna de estas ciencias, cogerla, tenerla y soltarla en seguida, mira de qué nombre es preciso valerse para expresar todo esto; si de los mismos de que uno se servía antes, cuando era poseedor de esta ciencia, o de otros nombres...

—Así, pues, comparando esto a la posesión y a la caza de las palomas, diremos que esta caza es de dos clases: la una antes de poseer con la mira de poseer, y la otra cuando uno es ya poseedor, para coger y tener en sus manos lo que hacía mucho tiempo que poseía''.

De donde se sigue que una cosa es poseer una ciencia y otra tenerla; y, por lo tanto, si bien es imposible que no se sepa lo que se sabe, puede ocurrir que se juzgue erróneamente sobre lo que se sabe tomando una ciencia por otra de las que se poseen, ''en el acto en que queriendo cazar alguna de las ciencias que se posee, y estando todas revueltas, se pierde el tino y se coge al vuelo una por otra; así como cuando se cree que once es la misma voz que doce, se toma la ciencia de once por la de doce, como si se tomase una tórtola por una paloma''.

Es lo que ocurre habitualmente entre los modernos, cuyas torpes manos no distinguen, por ejemplo, entre la ciencia del alma y la ciencia del cuerpo y toman la fisiología por psicología, discurriendo de las pasiones del alma y de los actos espirituales como si fueran reflejos de movimientos o de humores corporales; o como esa pretendida política basada en el cuidado de las necesidades materiales y de los placeres de la multitud que se confunde con la real política fundada en la ciencia de Dios y del alma.

Se muestra aquí otra fuente de errores, esta vez en el seno mismo de las ideas que llevamos en la mente, los cuales resultan de una confusión de saberes que se poseen pero que no se tienen real y verdaderamente; y es ésta, sin duda, la más funesta entre todas, por cuanto los errores que resultan de la confusión y de la mezcla de las ideologías no se resuelven en un simple fracaso experimental que obliga a rectificar el juicio; por el contrario, pueden traducirse en éxitos aparentes y en hechos triunfales hasta precipitarse en una catástrofe irremediable para el destino de la persona y de la Ciudad.

Que Tales no vea el pozo que se abre delante de sus pies, por estar absorto en la contemplación del cielo, puede serle materialmente funesto o, al menos, suscitar la risa de todos los sirvientes de Tracia; pero el cuidado de su alma y de su destino personal

tiene que ver con el cielo hacia el cual levanta sus ojos, pero no con ese pozo accidental donde sólo puede quebrarse lo que en él es quebradizo y tiene fundamentalmente que romperse un día, por más cuidado que ponga en evitar pozos y otros obstáculos del camino.

"—¡Pero si se pone la mano sobre la ciencia y se quiere tomar, entonces no hay engaño y se juzga lo que realmente es; y podemos decir que esto es lo que hace que un juicio sea verdadero o falso, y que las dificultades, qué tanto nos atormentaban hace poco, no nos inquietan ya.

—En efecto, nos vemos librado de la objeción de que no se sabe lo que se sabe, puesto que no puede suceder en manera alguna que no se posea lo que se posee, equivoquémonos o no acerca de cualquier objeto. Me parece, sin embargo, que de aquí resulta un inconveniente más grave aún.

—¿Cuál es?"

31ª CLASE

Es notorio que la indagación del error supone conocer antes la naturaleza de la ciencia y de la verdad. Dado que la verdad y el error son relativos al juicio, se podría concluir que la ciencia es el juicio verdadero; pero no es así, no basta que un enunciado sea conforme con el comportamiento real de una cosa para alcanzar la ciencia. Si *el hecho* fuera suficiente; si bastara con la simple determinación de los hechos aquí y ahora entonces la ciencia sería lo mismo que la sensación, o al menos tendría sus fundamentos en la sensación, tal como sostienen Protágoras y sus discípulos.

La ciencia limitada a los juicios de existencia, afectados de particularidad y contingencia, sería algo superfluo y sin significación alguna en la vida del hombre y de la sociedad.

No basta, pues, que el juicio sea verdadero; no es cuestión de que nuestro pensamiento coincida simplemente con la efectiva existencia de una cosa, sino que *lo principal es encontrar la razón de su estar ahí y ahora*:

"*Teetetos.* — Recuerdo, Sócrates, una cosa que he oído decir a alguno y que había olvidado. Pretendía que el juicio acompañado de su explicación, es la ciencia, y que el que no puede explicarse está fuera de la ciencia; que los objetos que no son susceptibles de explicación no pueden saberse, y que los que son susceptibles de ella son los únicos científicos'".

Quiere decir que la ciencia es el juicio suficientemente fundado, la conclusión necesaria de un razonamiento cuyo punto de partida pueden ser los hechos singulares y contingentes, pero cuyo resultado trasciende absolutamente esa particularidad y contingencia de lo externo y sensible, para asumir un carácter de necesidad y de universalidad. En otros términos, la ciencia es un sistema de juicios fijo y estable que no está condicionado por la contingencia de los hechos, sino por las inmutables razones que determinan el ser y el existir de los mismos hechos.

Con todo, *no queda suficientemente explicada la ciencia cuando decimos que es el juicio acompañado de su explicación,* puesto que la necesidad de explicación exige el reconocimiento de principios elementales, tanto en orden a la razón como a la sensibilidad, que no son explicables en su simplicidad y que, por el contrario, hacen posible la explicación de todos los objetos que derivan o se constituyen de ellos.

Esto significa que el discurso explicativo tiene su principio en elementos que, por ser tales, son inexplicables de suyo y que, por lo mismo, son principio de explicación de todo lo demás.

Hay, pues, una preeminencia de la intuición —intelectual y sensible—, sobre el discurso y sobre las conclusiones demostradas de un razonamiento. El razonamiento matemático puro es tributario, en última instancia, de la intuición sensible e imaginativa; y el razonamiento metafísico tiene que valerse necesariamente de la analogía y correspondencia de lo espiritual con lo sensible, para discurrir acerca de lo que es inmaterial y trascendente. La inteligencia racional que necesita del concurso exterior de los sentidos para su ejercicio, depende, por un lado, de la visión intelectual de los principios del ser; y por otro lado, de la intución sensible y externa.

"... Creo haber oído decir también a algunos que los primeros elementos, si puedo expresarme así, de que el hombre y el universo se componen, son inexplicables; que a cada uno tomado por sí mismo no puede hacerse más que darle nombre, siendo imposible enunciar nada más ni en pro ni en contra, porque sería ya atribuírle el ser o el no ser; que no debe añadirse nada al elemento, si se quiere enunciarlo solo; que ni aun deben unirse a él las palabras *él, éste, cada, sólo, esto,* ni *otras muchas semejantes,* porque no siendo nada fijo, se aplican a todas las cosas y son de algún modo diferentes de aquellas a las que se aplican; que sería preciso enunciar el elemento en sí mismo, si esto fuera posible, y se tuviese una explicación

que le fuera propia, por medio de la cual se le pudiese enunciar sin el auxilio de otra cosa; pero que es imposible explicar ninguno de los primeros elementos, y que sólo puede nombrársele simplemente porque no tienen más que el nombre. Por el contrario, respecto de los seres compuestos de estos elementos, como hay una combinación de principios, la hay también en cuanto a los nombres que hacen posible la explicación, porque ésta resulta esencialmente la reunión de los nombres..."

Esto significa que toda explicación discurre con los elementos constitutivos de una cosa, desarrollando sus diferencias dentro de la unidad de su ser y de su existir; el análisis discursivo va desde la visión global de una misma cosa hasta su visión diferenciada, distinguida, explicada.

Aquí es preciso tener en cuenta un aspecto de suma importancia que Platón destaca por medio de Sócrates en su disputa con Teetetos:

"... Porque donde hay partes, el todo es necesariamente lo mismo que todas las partes en conjunto. ¿O bien dirás que un todo resultado de partes tiene una forma propia distinta de las de todas aquéllas?... ¿El todo y el total o la suma, son en tu opinión una misma cosa o dos cosas diferentes?"

Si bien considerando exterior y materialmente las cosas, el todo es lo mismo que el total de las partes y, por lo tanto, el mero resultado de la suma de las partes, tal como el número 10, en cuanto todo, es lo mismo que el total de las diez unidades que lo componen; ocurre que hay otros principios y elementos que los materiales, sensibles y externos, los cuales no se aprehenden por medio de los sentidos, sino por una visión directa de la inteligencia o intelección: la unidad del ser o el ser uno y el mismo de las cosas; esto es, su unidad inteligible o la esencia que lo hace uno y el mismo a pesar de sus diferencias constitutivas, su forma indivisible.

Este principio ontológico, esta unidad realísima se manifiesta exterior y visiblemente en el orden y disposición de las partes materiales mismas; así, por ejemplo, no es lo mismo la sílaba *la* que la sílaba *al*, a pesar de estar formadas por las mismas letras. La presencia de un orden, de una regularidad o de una armonía, no es otra cosa que el reflejo externo de la unidad fundamental del ser que hace posible su inteligencia y comprensión.

Y esa unidad fundamental se traduce exteriormente en una *concertación de partes que se subordinan a una principal, la cual jerarquía es el claro e inequívoco síntoma de la unidad interior y esencial.*

Todo lo que es compuesto y, por lo tanto unidad explicable, analizable, comprensiva en la forma de un razonamiento discursivo, supone una estructura jerárquica de sus partes o elementos constitutivos, una organización de autoridad y de subordinación; y lo mismo ocurre para un todo físico que para un todo moral; para el universo exterior que para el universo interior.

Fuera de la jerarquía no existe ni puede existir nada que sea múltiple o compuesto; y el conjunto de los seres está necesariamente sometido al Ser, Unidad simple y única que no puede estar en el conjunto, es decir, en la multiplicidad y en la composición.

Fuera de la jerarquía no existe el ser de la naturaleza, ni puede existir real y verdaderamente la Ciudad de los hombres.

Shakespeare lo expresa de un modo insuperable por boca de Ulises en "Troilo y Cressida":

"...Cuando la distinción de las categorías está enmascarada, la más indigna puede parecer noble bajo la máscara. Los cielos mismos, los planetas y este globo terrestre observan con orden invariable las leyes de categoría, de prioridad, de la distancia, de la posición, del movimiento, de las estaciones, de la forma, de las funciones y de la regularidad; y por eso este esplendoroso astro, el sol, reina entre los astros en el seno de su esfera con una noble eminencia... Pero cuando los planetas vagan errantes, en desorden, en una mezcla funesta, ¡qué plagas y qué prodigios entonces, qué anarquías, qué cóleras del mar, qué temblores de tierra, qué conmociones de los vientos! Fenómenos terribles, cambios, horrores, trastornan y destrozan, hienden y desarraigan completamente de su posición fija la unidad y la calma habitual de los Estados. ¡Oh!, una empresa padece bastante cuando se quebranta la jerarquía, escala de todos los nobles designios..."

Por eso es que el todo real y concreto de las cosas que no se resuelve ni se agota en la totalidad material de sus partes, sino que el todo considerado principalmente en su esencia y desde su esencia, exige ser analizado y explicado para ser comprendido, sin perder de vista esa unidad realísima que lo constituye propiamente, esa forma indivisible que se hace patente en el orden y jerarquía en que se disponen las partes materiales mismas. Si se deja de lado la jerarquía, el todo se dispersa en la totalidad de sus partes; se rompe en otros tantos pedazos y queda reducido idealmente a un montón, a una confusión de elementos, un verdadero caos.

Por esto es que la real y verdadera explicación que debe acompañar al juicio para constituir la ciencia de un objeto, no es ni la mera explicación verbal ni tampoco el simple análisis material y externo.

La explicación verbal no pasa de ser una aclaración exterior y convencional de los nombres, abstracción hecha de la cosa misma; es la luz difusa y dispersa que nos procuran los diccionarios y las enciclopedias que se usan en proporción cada vez más alarmante.

La explicación por el análisis matemático o empírico de los seres reales, siempre exterior y referido a la materia, nos lleva a confundir el todo con el total de las partes analizadas en un plano de igualdad indiferente, de nivelación cuantitatvia; no hay superior ni inferior, principal ni subordinado, fin ni medio; todo es igualmente valioso o sin valor ninguno; no hay otras diferencias que las de más y menos. La explicación material no explica el ser, no desarrolla la diversidad en el seno de la unidad de la forma; por el contrario, precipita la unidad en la multiplicidad exterior o la pierde de vista en la dispersión y confusión de las partes materiales hasta no ver otro sentido del todo que el total de las partes y según la regla que establece que el orden de los sumandos no altera el resultado de la suma.

Hay un tercer sentido de la explicación, que es el que funda la ciencia, y "consiste en poder decir en qué la cosa, acerca de la que se nos interroga, difiere de todas las demás".

Y Sócrates aclara mejor todavía:

"... Acabamos de decir que, según algunos, si fijas de cada objeto la diferencia que lo separa de todos los demás, tendrás la explicación del mismo; mientras que si sólo te fijas en una cualidad común, tendrás la explicación de los objetos a quienes esta cualidad es común".

Llegamos, pues, a la conclusión de que el juicio verdadero que constituye la ciencia de una cosa determinada, *es la definición*, la real y verdadera explicación de lo que es.

Definir, pues, importa tanto como dar la explicación de lo que una cosa es, determinando aquello que la diferencia de las otras.

Quiere decir que alcanzamos la ciencia y la verdad esencial acerca de un determinado ser, cuando nuestra inteligencia discierne *aquella distinción suya, aquella diferencia principal y última que*

me permite identificarla consigo misma y destacarla de los demás seres.

Y esa diferencia principal y última que dice el ser y permite nombrarlo con propiedad, es el principio de su realidad y de su verdad, la razón que lo hace ser lo que es y explica todas las otras razones que le están subordinadas, constituyendo la unidad en que se resuelven todas las otras diferencias.

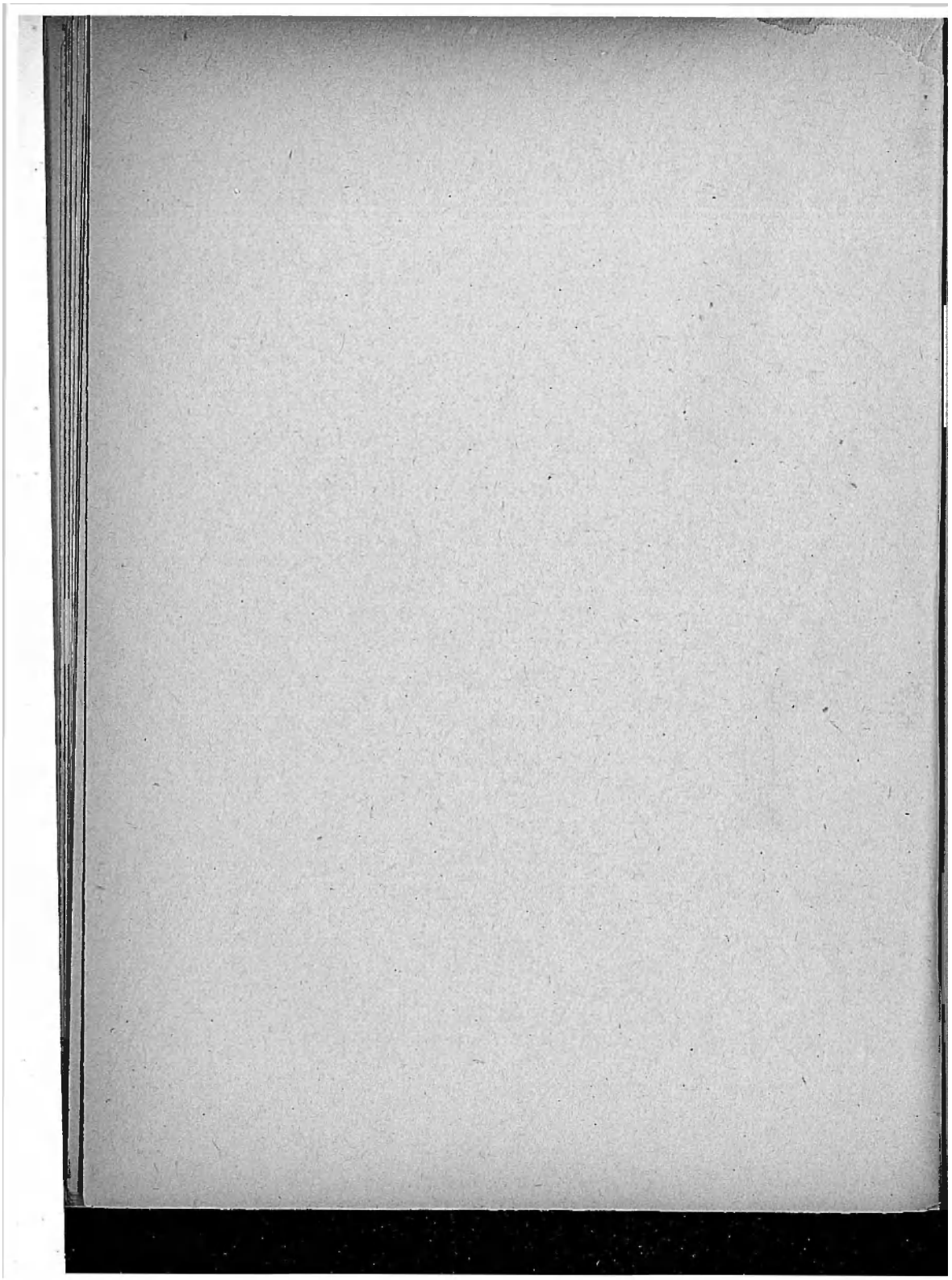
La Ciencia se obtiene en la *definición;* y saber definir es saber *distinguir.*

QUINTA PARTE

EL SER, EL NO-SER Y LA NADA — LA CREACION, LA CONTEMPLACION Y EL TRABAJO — COMENTARIO DE "EL SOFISTA".

"...la philosophia perennis no inventa, a la manera de las grandes novelas fabricadas por los Spinoza o los Leibniz, seres abstractos que nadie ha visto antes que sus autores, sino que toma sus términos de la realidad, en los rudimentos de los escolares y saca de la definición del sustantivo, del adjetivo y del verbo, el nombre de todas las cosas que nos rodean".

(CLAUDEL: *Sobre Dante*).



32ª CLASE

Platón nos ha demostrado en el "Teetetos" que la inteligencia racional trasparece reflexivamente en su misma esencia cuando se eleva hasta el concepto; esto es, hasta la perfección de la ciencia. Y la ciencia consiste en la *definición,* la afirmación objetiva de lo que es.

No podríamos saber con propiedad qué es entender, si el fin del acto de entender no fuera el qué de las cosas existentes.

No tendría sentido indagar la esencia o naturaleza de la ciencia —el saber principal de la razón—, si la ciencia no tuviera por objeto la esencia o naturaleza constitutiva de los otros seres.

¿Cómo sería posible una ciencia de la ciencia, si la ciencia no se ocupara en su forma más pura y más propia, de las esencias existentes?

He aquí la raíz metafísica de la inteligencia que razona acerca de lo que es; que define cada ser por aquello que lo constituye propiamente y que lo distingue de todos los demás. Es evidente que si la inteligencia racional no tendiera como a su fin, hacia lo que hace que el ser sea ser —el ser en sí o esencia—, no podría reflejarse a sí misma en lo que es en sí; no podría reconocer su real y verdadero rostro en el espejo de su conciencia reflexiva.

Nuestra inteligencia, por lo mismo que necesita abstraer la determinación específica de su objeto, de la sensación, no alcanza la visión pura de la esencia de las cosas, sino que la afirma en lo que ella es, la entiende definiéndola; o, en otros términos, la comprende abrazándola en conjunto y en detalle, abarcándola en su totalidad y en sus diferencias por medio de la explicación de su esencia: *la definición.*

Cuando no entendemos; cuando no comprendemos y estamos desconcertados frente a situaciones o cosas, es que éstas se nos aparecen oscuras y confusas. Todo se nos muestra confundido con todo y no sabemos qué partido tomar. Se trata, pues, de aprender a dis-

tinguir cada cosa de las otras y en cada cosa aquella máxima distinción, aquella última diferencia que nos permite definirla, explicarla en sí y por sí misma.

Así llegamos a entender lo que una cosa es, tomando por la avenida que nos lleva de distinción en distinción, hasta aquella que es máxima y término necesario del recorrido; en rigor, su verdadero principio que nos permite abarcar la cosa en ella misma, en su esencia.

Definir es distinguir una cosa hasta el punto que nos permita su identificación consigo misma y que es también el punto de su última y más acabada determinación. Saber definirla importa tanto como llegar a ser idealmente ella misma y superar toda confusión con otras cosas, a pesar de las semejanzas y rasgos comunes que pueda tener con ellas.

Definir es saber quién es cada cual y quién es uno mismo: saber que el agua es agua y que el vino es vino, a pesar de que el vino tiene agua; saber que la liebre es liebre y que el gato es gato, a pesar de que el arte de las apariencias pueda conseguir la mayor semejanza y hacer pasar gato por liebre.

Platón nos advierte el peligro que corremos en dejarnos llevar por las semejanzas y aspectos comunes que muestran los seres más diversos y más distanciados en sus respectivas categorías:

"El que quiera no verse inducido a error, no debe dejarse llevar por las semejanzas, porque es materia muy resbaladiza".

Esto quiere decir que es posible parecer sin ser precisamente el que uno parece; lo cual quiere decir que Parménides no está en la verdad estricta cuando insiste en que:

"Jamás comprenderás que lo que no existe, existe. Haz que tu pensamiento en tus indagaciones se separe de esta senda".

Y no está estrictamente en la verdad, porque aquello que parece ser y *no es* lo que parece, todavía tiene que ser alguna cosa. Es notório que no se trata de una pura nada ni de la negación absoluta del ser, por cuanto es algo aunque no sea, nada más que apariencia; no es el que buscamos o el que queremos que sea, pero es otro y, como tal, indiscutible su existencia. De donde se sigue necesariamente que el pensamiento en sus indagaciones debe mantenerse en la senda que reconoce una existencia a lo que no es esto o aquello, pero que es otro; y que, por lo tanto, el no ser es todavía de algún modo.

He aquí el tema principal que trata "El Sofista" o el Diálogo del ser y del no ser que completa la trilogía metafísica, junto con el "Parménides o de las Ideas" y el "'Teetetos o de la Ciencia".

Platón se propone una definición, la explicación de una forma de ser, de un perfil esencial de hombre que aparece confundido con otros en virtud de semejanzas exteriores y de la incapacidad para discernir que padece la multitud. Se trata de definir al filósofo, el real y verdadero poseedor de la sabiduría y el maestro por excelencia; hay, pues, que distinguirlo en medio de la confusión de las apariencias y de la mezcla de todos con todos que consagra la ignorancia general.

Y a propósito de esta búsqueda se plantea necesariamente la cuestión fundamental del ser y del no ser.

La verdad es que los que realmente saben y aquellos que creen saber pero no saben o que simulan un saber que no poseen, aparecen confundidos ordinariamente en la plaza pública, ostentan los mismos títulos; y con frecuencia, los primeros resultan desplazados en el juicio de los más, cuya autoridad tiene absoluta preeminencia en las épocas democráticas de cualquier tiempo y lugar.

¿Cómo distinguir aquí el que es, del que parece ser y no es? ¿Cómo distinguir el verdadero filósofo entre todos los que parecen serlo y que tienen el título común de sofistas? ¿Cómo separar la moneda legítima de las muchas falsas?

Se advierte fácilmente el planteo necesario de la existencia del no ser, desde que el ser se distribuye en una existencia múltiple y diversa que nos impone la identificación de cada uno por medio de su distinción de los otros, que no son el mismo porque son distintos. Esto, aparte de que en los seres racionales se da la potencia de los contrarios, el poder ser lo que tienen que ser o no ser nada como una responsabilidad propia. Claro está que *no ser nada* debe entenderse en sentido relativo que es ser algo, aunque más no sea que una mera apariencia o simulacro del verdadero ser.

A fin de contribuir al esclarecimiento del ser, Platón propone indagar la existencia de ese no ser, de esa mera apariencia de ser que es el falso filósofo en cualquiera de sus formas y que merece propiamente el nombre de sofista.

En conformidad con su método habitual de división que va separando lo que una cosa es de lo que no es, y tomando como pauta un ejemplo sencillo de aplicación —el pescador de caña—, inicia la caza del sofista. Después de examinarlo desde diversos ángulos y de distinguir sucesivos aspectos del arte que cultiva y del móvil

que persigue con su ejercicio, cae en la cuenta de que no ha podido apresarlo en aquel carácter que lo distingue propiamente como sofista:

1º, encuentra en el sofista un cazador de jóvenes ricos con propósitos lucrativos.

2º, lo señala como un mercader de conocimientos referidos al alma.

3º, precisa todavía más ese rasgo, mostrándole como un traficante al por menor de esos conocimientos.

4º, incluso suele ser el fabricante de la presunta ciencia que vende.

5º, resulta ser, también, un diestro esgrimista en las disputas retóricas, en las cuales se considera invencible, sea cual fuere el asunto que se trate.

Hasta aquí no se han alcanzado otras precisiones que ciertos rasgos exteriores e instrumentales que no nos dicen lo que el sofista es, en sí mismo considerado; más bien se hace referencia a los aspectos generales de su oficio, que son comunes con otros de muy diverso contenido y finalidad, aparte del propósito lucrativo de su explotación, que es el más corriente en el ejercicio de cualesquiera profesión.

Pero al tomar por una sexta avenida que nos lleva a considerar que el sofista es "un purificador de las opiniones que obstaculizan la entrada de la ciencia en el alma", comprendemos que hemos llegado a un punto decisivo en nuestra indagación, al mismo tiempo que vacilamos en atribuirle positivamente este carácter distintivo y esencial.

Estamos seguros de haber llegado al fondo de la cuestión y de que sólo resta aclarar si el sofista posee realmente ese arte de purificar las almas de los errores y falsedades que la esclavizan; o si, más bien, es la contrafigura del verdadero educador, un simulacro de la sabiduría y de la docencia, un envenenador antes que un purificador de almas.

Platón nos aclara, en primer término, que *la educación* es una parte específica de la enseñanza en general, cuya finalidad no es la liberación del alma de la ignorancia de esto o de aquello, sino de la peor de las ignorancias, de la ignorancia que nos afea el alma y es causa principal de sus enfermedades y vicios, *la de creer que se sabe cuando no se sabe.*

"—De todas las clases de ignorancias, es la única, a mi parecer, que merece completamente ser llamada con este nombre.

—¿Qué nombre es preciso dar a la parte de la enseñanza que nos libra de esta ignorancia?

—Yo creo, extranjero, que las otras partes de la enseñanza son relativas a los oficios mecánicos; pero, por lo menos entre nosotros, ésta de que se trata, se llama educación".

Importa sobremanera retener este concepto platónico de la educación, claro ejemplo de distinción máxima que nos permitirá descubrir el no ser que es el sofista y, por contraste, iluminar el ser que es el filósofo, a pesar de las semejanzas que nos lleva a confundirlos como si fueran uno y el mismo ser; tanto como los modernos pedagogos confunden la educación con las otras especies de enseñanzas, *que no conciernen al alma misma,* sino a cosas que, en el mejor de los casos, pertenecen al alma. La educación, en cambio, sólo tiene que ver con el alma misma, con aquella parte primera y principal que está para gobernar y dirigir todas las demás: *la inteligencia racional.*

33ª CLASE

Platón se propone en "El Sofista", la expresa refutación de su maestro Parménides, indiscutiblemente el padre de la filosofía. Pero no se trata de una crítica negativa que pretenda invalidar absolutamente el pensamiento del maestro, y es una exageración que el propio Platón hable de parricidio; más bien, se empeña en una positiva superación, como ya lo hiciera en el "Parménides" y en el "Teetetos", conservando todo su contenido de verdad y la orientación definitiva de su vuelo especulativo.

La crítica de Platón es un ejemplo insuperable de esfuerzo constructivo que no intenta cambiar ni sustituir, sino revalidar y confirmar profundizando la misma verdad alcanzada por su predecesor, en procura de su justa proporción. Es un trabajo de precisión y de ajuste del pensamiento para una más perfecta coincidencia con lo que es, que retoman y prosiguen los verdaderos filósofos que van jalonando los reales caminos de la única filosofía verdadera.

Parménides se ha elevado hasta la idea del *Ser,* esto es, hasta el principio mismo de la filosofía, porque es lo primero y principal

en la realidad. Hasta aquí el filosofar se ha debatido en la confusión de su objeto y se ha extraviado una y otra vez en la búsqueda de un principio necesario y único de la realidad y de la verdad; había comprendido que su misión era la explicación de todo cuanto hay en el cielo y en la tierra, en el alma y en el mundo, y que esa causa primera y principio explicativo tenía que revestir el carácter de *universalidad, de absoluta universalidad;* pero terminaba siempre por recaer en algo particular y exclusivo, en esta o aquella cosa material y sensible: aire, agua, tierra o fuego, materia infinita o partículas materiales, caliente, frío, seco o húmedo, amor u hostilidad.

Quiere decir que el pensamiento no conseguía superar el punto de vista de lo material externo y sensible; aprisionado en los límites de la empiría, de lo sensible y experimentable externamente, advertía claramente que su afán no estaba allí y que su pasar de una cosa material a otra, desde la más grosera a la más sutil, era estar siempre fuera de lugar y remoto de su verdadero objeto.

Nada material ni que se presente con los caracteres propios de la materialidad, puede ser el principio de inteligencia de todas las cosas, el principio que nos permita comprender todo cuanto hay, porque algo material puede estar en muchas cosas, puede incluso estar en todas las cosas del mundo visible, pero está fuera junto con otros algos materiales que son visiblemente diferentes. Todo lo material es particular y parcial, exclusivo y excluyente, cerrado y precario, móvil y pasivo, justamente en la medida de su materialidad.

La idea del Ser no se refiere a tal o cual ser determinado, sea material o inmaterial, sino que menciona al ser que está en todas las cosas del mundo y a todas las otras que existen sin ser del mundo; menciona algo que es primero y principal en todas ellas, sin confundirse propiamente con ninguna; aquello que permite nombrar a cada cosa por su nombre y que la distingue de las otras; que permite convocarlas a la existencia y evocarlas en una memoria. Es el ser en toda su extensión y en toda la diversidad de sus formas y de sus modos, de sus grados y de sus jerarquías que constituye el objeto formal del pensamiento; de ahí que toda vez que pensamos, pensamos en el ser. Y el ser es la entera realidad de cada cosa y por esto mismo su verdad entera; dice esto y aquello de cada una como si se tratara de una multitud de cosas, pero nombrando siempre una y la misma que es el sujeto exclusivo de las múltiples atribuciones.

No cabe duda que es, todavía, el fiel discípulo del gran Parménides que discurre por boca del Extranjero, en "El Sofista".

"Cuando hablamos de un hombre, le damos diversas denominaciones, le designamos por el color, la forma, el talle, por sus vicios y sus virtudes. Por medio de estas calificaciones y por otras mil, decimos de él no sólo que es un hombre, sino que es bueno, que es tal o cual, y así hasta el infinito. Con respecto a todos los demás objetos, procedemos de la misma manera; reconocemos cada cosa como una sola, y después la designamos con muchas propiedades y con muchos nombres"[1].

Esto significa, además, que el discípulo de Parménides ha superado a su maestro, precisando y profundizando el verdadero sentido de la unidad y de la universalidad del Ser. Platón justifica íntegramente que son las cualidades inherentes a todo lo que existe, en cuanto es esto o aquello determinadamente (agua o alma, por ejemplo); pero que el ser existente en cuanto ser acuse tales rasgos, no excluye la multiplicidad, ni la movilidad, ni la contingencia, ni la particularidad del mismo ser en su existencia. No sólo *porque el ser es necesariamente distinto y el principio de toda distinción en las cosas que existen;* también es múltiple cada cosa, por cuanto su potencia de ser se manifiesta exterior, material y sensiblemente, a través de diversas propiedades y operaciones; las cuales, a su vez, son una y la misma si las consideramos en sí, en cuanto son tal o cual propiedad determinada, o tal o cual operación determinada. Así, por ejemplo, *el hombre es hombre;* pero también *el hombre es bueno o malo, justo o injusto, alto o bajo, argentino o italiano, etc.;* quiere decir que es uno y el mismo en un sentido primero y principal del ser el que es; y es muchas cosas diversas en otro sentido secundario y derivado. Y análogamente, cada una de esas atribuciones (bueno, justo, alto, argentino), consideradas en su ser, son una y la misma cosa; pero, también, muchas y diversas cosas en sus modos de manifestarse.

Se comprende, pues, que si el ser es un principio de distinción, no será posible pensarlo conforme a lo que es, sin que el *no ser* tenga, por lo menos, tanto lugar en el juicio como el mismo ser; pensar un determinado ser (agua o alma) será necesariamente distinguirlo de lo que *no es* y, todavía más, distinguir lo que es primero en el mismo, aquello sin lo cual no es lo que es.

Discurrir sobre el ser es, al mismo tiempo, discurrir sobre el no ser; es siempre confrontar un *sí* con un *no,* o mejor, *separar un sí de un no.*

Una cosa determinada es, primero, ella misma; después, muchas otras cosas que enunciamos como sus atributos; y también no es ninguna otra fuera de ella misma y no tiene muchos otros atributos. Quiere decir que hay géneros o modos de ser que se unen y concilian; pero hay otros que se dividen y rechazan. Y hay aquel que se une y se concilia con todos los demás, el universal por excelencia, *el ser en cuanto ser.*

"Puesto que unas cosas se prestan a la mezcla y otras la resisten, se hallan en el mismo caso que las letras. En efecto, hay acuerdo entre unas y desacuerdos entre otras"... "Las vocales tienen la ventaja sobre las demás letras que se interponen entre todas, para servirles de vínculo; hasta tal punto, que, sin vocales, no hay acuerdo posible entre las otras letras"... "Ahora bien; puesto que hemos admitido que los géneros también son susceptibles de unirse, ¿no es indispensable que el que se toma el trabajo de explicar con exactitud qué géneros se asimilan y qué géneros se rechazan, se valga de alguna ciencia para sus razonamientos? ¿No es preciso que conozca los que sirven de encadenamiento a todos los demás y son susceptibles de mezclarse con ellos? Y con respecto a la separación de los géneros, ¿no es preciso, por otra parte, que conozca los que son generalmente causa de esta separación?".

Y esa ciencia principal, la mejor de todas porque nos procura el sentido del ser y la proporción de cada cosa; porque nos permite dividir por géneros, no tomar una cosa por otra, ni otra por la misma, es la que Platón denomina *Dialéctica*, la ciencia filosófica por excelencia y la que es propia de los hombres libres. Ocurre, pues, que yendo en busca del sofista nos hemos encontrado con el *filósofo*. Se comprende que así sea, puesto que no sería posible reconocer lo que parece ser; la moneda falsa resulta de su confrontación con la verdadera, y lo mismo ocurre con el que sólo posee la apariencia de la sabiduría respecto del que realmente la posee.

Hemos visto que se puede parecer sin ser, por lo mismo que el no ser existe de algún modo. Es notorio que el mal uso de nuestra facultad intelectual, de nuestra capacidad para unir y dividir los géneros, puede presentar idealmente unido lo que está separado realmente o dividido lo que está unido, y de esta manera parecemos ser lo que no es o hacer aparecer como siendo lo que no es.

La verdad y el error en los juicios, resulta de esa condición real y concreta del *uno existente* que es ser muchos sin dejar de ser uno y, a la vez, no ser otros muchos por incompatibilidad de

los géneros. La falsedad es el error deliberado que se emplea para sacar tal o cual partido práctico de la mera apriencia.

Platón se propone ahora el esclarecimiento de las ideas principales, de los géneros supremos, en su actitud para asociarse o excluírse entre sí, a fin de establecer los lineamientos fundamentales de la ciencia primera para que resulte más acabadamente el simulacro de su posesión que caracteriza al sofista:

"Hemos convenido, con motivo de los géneros, en que los unos se asocian entre sí y otros no; que los unos se asocian solamente a algunos, otros a un gran número, otros a todos y de todas maneras, sin encontrar nada que se lo impida. Ahora continuemos nuestra discusión, no examinando todas las ideas, no sea que se nos confunda su multitud, sino escogiendo algunas, las que se dicen más grandes. Averiguemos, por lo pronto, lo que ellas son, cada una en sí misma, y en seguida, hasta qué punto tienen el poder de asociarse las unas a las otras. De esta manera, si no concebimos el ser y el no ser con toda la claridad posible, por lo menos, no nos consideraremos incapaces de dar razón de ellas; y sabremos, si podemos decir impunemente del no ser, que carece absolutamente de existencia".

Y pasa a examinar los géneros mayores que existen: el ser mismo, el reposo, el movimiento, lo mismo y lo otro.

Dedicaremos la próxima clase a exponer la dialéctica de estas ideas fundamentales.

34ª CLASE

La ciencia que Platón nombra *Dialéctica,* es un saber primero y principal, por cuanto nos enseña a distinguir lo que es, a dividir las cosas según su género o modo universal de ser y a unirlas de acuerdo a su rango y a su valor en el Universo; nos enseña, en consecuencia, a no confundir una cosa con otra y a mantener en su lugar a cada uno de ellas.

La Dialéctica es la ciencia propia del Filósofo, cuya máxima distinción consiste en que sabe distinguir y jerarquizar.

El sofista, en cambio, no es más que un remedo del Filósofo, y no posee nada más que una dialéctica de las apariencias, algo así como un arte de prestidigitador para hacer pasar gato por liebre y confundir a cada cosa con cualquier otra.

Las épocas democráticas como la nuestra, que padecen el horror a la distinción y a la jerarquía, y donde el hombre declina hacia lo común e indeterminado, no reconocen otra forma de unión que una simple apariencia resultante de la supresión retórica de las diferencias y de las calidades. Esta presunta unión y solidaridad que promovería el arrasamiento de las diferencias, se plantea en modo análogo a la disposición fraternal entre los pueblos y los hombres que se supone resultaría de la abolición de las nacionalidades y la consiguiente instauración de la paz perpetua.

La supresión de las diferencias no propicia el acercamiento ni la coincidencia, ni la unión; más bien, provoca la soledad y el aislamiento irremediable de los términos en juego, por cuanto es una declinación hacia la materia, opaca e incomunicable de suyo. Se trata de una unión que es más bien separación.

La verdadera lucha por la existencia es una lucha por la distinción en lo universal; de ahí que distinguirse realmente sea tanto como ser y todo devaneo por los comunes denominadores sea tanto como no ser.

Se comprende que la Dialéctica sea la ciencia de las supremas distinciones y que se inicie con el examen de aquellas más universales, tales como *el movimiento, el reposo y el mismo ser.*

Hasta el tiempo socrático, la filosofía griega se ha debatido entre estos tres términos principalmente, en su afán por hallar un principio explicativo de la realidad; es decir, algo universal que fuere capaz de comprender todas las distinciones sin confundirse con ninguna de ellas, lo cual sería excluir todas las otras.

Parménides había descubierto ese principio universal en el *ser,* la idea del Ser que está distribuída en todas las cosas, sea cual fuere su importancia, puesto que todo lo que nombramos y todo aquello a lo cual podemos referirnos de algún modo, *es,* posee el ser y es algo determinado. Y el ser comprende todas las diferencias, en cuanto cada una de ellas es un ser y el ser es lo único que existe; y es inmóvil, uno y el mismo, a pesar de ser cuanto hay. De donde parece resultar que el ser es lo mismo que el reposo y la inmovilidad; pero si fuera así, habría que excluir el movimiento y el devenir del ser y de la existencia, lo cual es un absurdo manifiesto y carece de sentido plantear siquiera el problema de su realidad y de su verdad.

Quiere decir que Parménides tiene razón cuando sostiene la inmovilidad de lo que es en cuanto es, del ser en cuanto ser; pero también la tiene Heráclito cuando declara la movilidad de todo

lo que existe, refiriéndose a la existencia material, ceñida por el espacio y el tiempo, que afecta a todos los seres de la naturaleza, desde el mineral hasta el hombre. Y no hay contradicción entre ambas tesis, por cuanto no hacen referencia a lo mismo, ni afirman en el mismo sentido: Parménides está en la verdad al concluir que tan sólo el ser existe y que el no ser no existe; pero cae en el error de extralimitarse hasta conferirle un sentido absoluto a una afirmación necesariamente relativa, por cuanto se refiere a un mundo de seres limitados y cuya existencia está afectada por la multiplicidad numérica y la movilidad infinita. El error de Heráclito, por el contrario, radica en que pretende el absolutismo del cambio; y es notorio que si todo cuanto hay estuviera sujeto a continua mudanza, nada sería lo que es, ni se podría nombrar ni pensar cosa alguna, ni siquiera sería posible la vida.

Se concluye necesariamente, pues, que el *ser* no es lo mismo que el *reposo,* ni tampoco se confunde con el *movimiento.* Corresponde distinguir *el ser mismo, el reposo y el movimiento,* como tres ideas o géneros principales que mantienen entre sí las relaciones más diversas, por cuanto el *ser* comunica tanto con el *reposo* como con el *movimiento*; pero estos últimos no comunican entre sí y más bien se excluyen el uno al otro; el *reposo* y el *movimiento* son seres, pero el *ser* no es el reposo ni el movimiento.

Esto significa que ocurre con los géneros una cosa análoga a lo que pasa con las letras del alfabeto, donde las vocales comunican con las consonantes y entre sí; pero las consonantes no comunican todas entre sí y necesitan de las vocales para tener una pronunciación cabal. En la relación de los géneros, ocurre que el *ser* se distribuye universalmente en todo cuanto hay, puesto que cada cosa, sea sustantiva o accidental, es algún ser; de ahí que está asociado sin limitación pero de muy diverso modo según los casos. El *reposo* y el *movimiento* se unen al ser per ose rechazan entre sí.

"—Los mayores entre los géneros de que hemos hablado ya, son: el ser mismo, el reposo y el movimiento.

—Así es.

—Los dos últimos no pueden mezclarse.

—De ninguna manera.

—Pero el ser puede mezclarse con ambos; ambos son o existen.

—Sin duda.

—Esto constituye tres géneros.

—Seguramente.

—¿Cada uno de ellos es *otro* que los otros dos, y el *mismo* respecto de sí mismo?

—Sí.

—Pero, ¿qué es lo que queremos decir con lo otro y lo mismo? ¿Son dos géneros diferentes de los tres primeros, mezclados necesariamente siempre con ellos? ¿Son cinco géneros en lugar de tres, los que tenemos que examinar? ¿O bien habremos dado estos nombres de lo *mismo* y de lo *otro* a uno de nuestros tres géneros, sin darnos cuenta de ello?''

La verdad es que lo *mismo* y lo *otro* no se confunden con ninguno de los otros tres géneros, puesto que cada uno de ellos —el *ser*, el reposo y el *movimiento*— participan de los otros dos: el ser es *mismo* si lo considero a sí propio referido, y es *otro* si lo confronto con cualquiera que no sea el mismo; así el agua es la misma en cuanto se refiere a ella, pero es otra con relación al alma o a cualquier ser que no sea ella misma.

De ahí que lo *mismo* y lo *otro* participan en todas las demás ideas, porque cada una en particular es *otra* que las que no son ella, no por su propia naturaleza, sino porque participa de la idea de lo *otro''*.

Es evidente que esta participación en la idea de lo *otro* que afecta a todas las demás, importa que el *no ser se encuentra distribuído, por así decir, en todos los géneros de ser,* ''porque la naturaleza de lo otro, presente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y lo haga no-ser; de suerte que, bajo este punto de vista, puede decirse con exactitud que todo es no-ser; así como por la participación en el ser se puede decir igualmente que todo es ser''.

Es preciso tener en cuenta que el no-ser, puesto por la idea de lo *otro* y que se encuentra distribuído con igual extensión que la idea de lo *mismo,* es una necesidad del pensamiento para su adecuación con lo que es, para alcanzar la verdad de la realidad. Por lo mismo que tan sólo el ser existe, como dice Parménides, la idea del *no-ser* es una exigencia del pensar la diversidad, la multiplicidad y la movilidad del ser en su existencia material, contingente y precaria: toda afirmación de lo que es, implica necesariamente la negación de lo que no es; la identidad consiste necesariamente en una distinción; definir vale tanto como separar lo mismo de lo otro, el ser del no ser.

La negación y el no ser son necesidades de la inteligencia humana que no es intuitiva, sino *sintética;* que no *ve* propiamente

lo que es, sino que lo afirma en la objetividad del juicio verdadero; esto es, en la composición de *algo subsistente* (un individuo) y de una *forma abstracta* (un universal), que tal es, en última instancia, la síntesis judicativa. Este carácter analítico-sintético de la inteligencia racional es el que hace posible el error, como ya hemos visto; y nos permite comprender el valor de la idea del no-ser y de las demás ideas negativas en el discurso, cuyo objetivo principal es la *definición,* la afirmación de lo que es en su esencia misma, en su última y más determinada distinción.

"—Por consiguiente, ¿cada idea lleva consigo en gran manera el ser, y lleva también el no-ser infinitamente?

—Lo creo.

—¿Pero no es preciso decir que el ser mismo es otro que todo lo demás?

—Necesariamente.

—Por consiguiente, tantas cuantas cosas haya diferentes del ser, otras tantas el ser no es; porque el ser que es uno, no es todas las cosas; y así hay un número infinito de cosas diferentes del ser, que no son".

En otros términos, la idea del no-ser no se refiere a lo que no es de ningún modo; más bien, a lo que no es esto o aquello, a todo lo que es otro con relación a tal o cual ser determinado.

De ahí que la naturaleza de lo otro se divide en tantas partes como la ciencia, si tenemos en cuenta la diversidad de sus objetos.

"La ciencia igualmente es una en cierta manera; pero cada una de sus partes, refiriéndose a cierto objeto, se encuentra por esta razón determinada, y toma una denominación particular; y de aquí la diversidad de artes y de ciencias".

Y Platón concluye que la naturaleza de lo otro es una y la misma, a pesar de que tiene partes, tantas como lo mismo, puesto que lo mismo acusa tanto otros como se da lo mismo en cada uno que es otro.

El otro, para ser tal respecto de aquello que es lo mismo, tiene que ser, a su vez, lo mismo respecto de su propio ser. De donde resulta que este no-ser que es lo *otro,* tiene esencia y realidad como los demás géneros principales que hemos considerado.

Platón nos ha demostrado en "El Sofista", que la idea de lo *otro,* del no-ser, de la negación, se refiere a algo que existe verdaderamente y, por lo tanto, se divide entre todos los seres existentes cuando se los compara entre sí. La idea del no-ser no menciona,

pues, nada que pueda ser tomado por sí mismo, absolutamente; se la debe considerar siempre con relación y en vista del ser.

Se advierte que Platón no hace otra cosa que esclarecer, profundizar y precisar la tesis de Parménides, poniendo en su lugar a cada cosa y asignándole su justo valor. No se trata de una refutación de su maestro; más bien es una superación que conserva todo lo que ha sido definitivamente logrado en el primer filósofo del ser.

Y ahora contamos con las preciones necesarias para una explicación adecuada del problema del *Sofista*.

35ª CLASE .

Se ha demostrado que los géneros o modos diversos de ser, comunican entre sí; y que el otro se distribuye con la misma amplitud que el *ser* en todo cuanto hay.

El ser y el otro comunican con todo lo demás y entre sí, pero cada uno permanece en su condición relativa frente al otro. El otro, si bien existe en virtud de su participación en el ser, no deja de ser el otro y, en consecuencia, es necesariamente el no ser. El ser, a su vez, por cuanto comunica con el otro, resulta ser otro que todos los demás géneros y no es nada más que sí mismo, el que es idéntico consigo mismo y diferente de los otros.

Quiere decir, pues, que un determinado ser —agua o alma—, por ser lo que es, no es todos los demás seres; no es en muchos sentidos, así como es en muchos otros.

Tanto el ser como el otro, son géneros análogos; esto es, dicen siempre lo mismo con relación a cada cosa y, por lo tanto, su diferencia con relación a las demás: el agua por *ser* agua, es diferente a todo lo que no es ese mismo ser; por ejemplo, no es alma.

Todo no está unido con todo, en el sentido de mezclado o confundido hasta la indiferencia de la materia pura; tampoco, está dividido de todo, en el sentido de una irrelatividad o exclusión absoluta de cada cosa.

"Querer dividir todo de todo, es una empresa loca que supone un hecho verdaderamente extraño a las musas y a la filosofía".

Si los seres de la naturaleza no se diferenciaran en la especie y no se multiplicaran en la individuación, no sería posible su existencia ni se podría pensarlos de ningún modo; pero si no hubiese unidad en la distinción y los seres no comunicaran entre sí por sus

analogías esenciales y sus relaciones jerárquicas, tampoco existirían realmente ni habría pensamiento posible acerca de ellos.

Todo discurso sobre una cosa determinada consiste en la unidad de significación que se mantiene en la distinción de sus partes. Hasta el lenguaje en su exterioridad, refleja esa unidad en la sucesión de las proposiciones y de los términos.

La verdad y el error que conciernen al juicio, no tendrían sentido alguno, tanto si todo estuviera mezclado con todo, como si todo estuviera separado de todo. Y no habría manera de distinguir al *filósofo* del *sofista*, al que busca la verdad inmutable y es veraz consigo mismo hasta la cumplida identidad, del que sólo busca la apariencia de la verdad y no es nunca veraz consigo mismo.

La verdad nos califica siempre, hasta en el error, por cuanto se acusa en la veracidad si, al menos, somos sinceros en nuestras convicciones.

La sofística más repugnante es aquella que falta deliberadamente a la verdad valiéndose de la verdad misma; esto es, la que utiliza la verdad para mentir. Nada puede hcernos más despreciables que esa absoluta falta de respeto hacia el sujeto que existe principalmente para dar testimonio de la verdad, en la propia persona.

He aquí una prueba más de que el no-ser se distribuye universalmente en nuestros juicios y discursos, lo mismo en los que son verdaderos como en los que son falsos. Quiere decir que el no-ser se acusa tanto como límite y negación de lo que es necesariamente algo determinado; como en las ficciones ideológicas que aprecen ser lo que no son.

"Ahora bien; habíamos dicho que el sofista se había refugiado en este recinto, pero negando absolutamente que hubiese nada falso. Pretendía, en efecto, que el no ser no puede concebirse ni expresarse, porque el no ser no puede en manera alguna participar en la existencia".

Esto significa que el ontologismo extremo y absoluto de Parménides que identifica el pensamiento con el ser hasta confundirlo realmente, puede ser utilizado por el sofista para confundirse, a su vez, con el filósofo, puesto que si tan sólo existe el ser y no ser no existe en ningún sentido, tampoco puede ser pensado ni expresado. De donde resulta que el *no ser* no participa, en modo alguno, en nuestros discursos y en nuestros juicios y, por lo tanto, *no hay error ni falsedad posibles.*

"Pero nos ha parecido que el no ser participa del ser; de suerte que el sofista quizá no combatiría en este terreno... pero insistirá en que el discurso es de las especies que no participan del no ser. En este caso, su táctica sería probar que el arte de producir imágenes y el arte de la fantasmagoría, de que parece habernos librado, no existen absolutamente, puesto que el discurso y el juicio no tienen nada de común con el no ser. He aquí por qué nos es preciso estudiar, por lo pronto, la naturaleza del discurso, del juicio y de la imaginación, a fin de que, conociéndolos mejor, podamos ver lo que hay de común entre estas cosas y el no ser; y que, viéndolo, demostremos que lo falso existe; y que, habiéndolo demostrado, encadenemos al sofista, si entra en efecto en el género de lo falso; o le soltemos, para buscarle en otro género".

Se trata, pues, de probar que en el juicio puede existir error y falsedad, a fin de no darle tregua al sofista y conseguir apresarlo en sus propias redes.

El discurso es una unidad de significación que se desarrolla en una serie encadenada de juicios; estos últimos, a su vez, se componen de términos que se amalgaman o se rechazan entre sí. Los términos que se asocian son aquellos que están comprendidos en una significación determinada; y los que se rechazan, son los que unidos no constituyen significado alguno, o más bien, exponen un contrasentido, como si dijéramos, por ejemplo: El calor enfría o el cuadrado es redondo.

Los términos del juicio; esto es, los signos que representan por medio de la voz o de la escritura, lo que es, son el *nombre* y el *verbo*.

El nombre se aplica al *sujeto* de la acción y el *verbo* a la *acción* que ejecuta el sujeto. Con los nombres solos no se forman juicio ni discurso; lo mismo ocurre con los verbos entre sí, siempre que no se considere el sujeto implicado en todo modo y tiempo de verbo.

El discurso más simple que se constituye en un juicio único, tan por ejemplo, *Juan habla;* aquí no sólo se nombra a un sujeto, sino que se lo determina por medio de la acción que expresa el verbo. La afirmación de que algo o alguien obra esto o aquello, constituye, por sí sola, un discurso.

Esto significa que el discurso consiste necesariamente en una composición de términos y en la afirmación que declara lo que es.

El discurso verdadero dice las cosas como son en sí mismas; el discurso erróneo o falso, en cambio, dice lo que no es, como siendo.

Para que haya discurso, pues, tiene que haber aquello de quien se dice y aquello que se dice. El error resulta de decir que algo es

lo que no es o que no es lo que es: "decir lo que no es, como siendo".

Por lo tanto, es evidente que con relación a cada cosa hay mucho de ser y mucho de no-ser.

"El discurso es verdadero o falso y el pensamiento es como el diálogo del alma consigo mismo; el juicio, el término del pensamiento y la imaginación, mezcla de la opinión y de la sensación, todas estas diversas operaciones, a causa de su parentezco con el discurso, han de ser también falsas a veces, por lo menos algunas de ellas".

Entre esas ficciones del pensamiento que son especies de discursos, están las que obra el arte de copiar y el arte de la fantasmagoría. Cabe sospechar con buenas razones, que el sofista debe estar comprendido en una de estas dos formas de cultivar la mera apariencia, por medio de la cual es posible engañar y embaucar a las gentes.

Ahora estamos en condiciones de llegar, apartando todo lo que tiende en común con los demás seres, hasta la última diferencia del sofista; aquella que constituye su naturaleza propia y, por lo tanto, su concepto y su definición.

En la primera parte de este Diálogo, Platón, *empleando su método de la división*, había empezado por distinguir entre el arte de hacer y el arte de adquirir.

"En el arte de adquirir, nos ha parecido que el sofista pertenecía sucesivamente a la caza, al combate, a los negocios y a otras especies semejantes".

Y claro está que para cazar jóvenes incautos y hacerse pagar fuertes retribuciones para ejercitarlos en el combate retórico que procura el triunfo en cualquier caso, es menester que posea *alguna especie de hacer*, el dominio magistral de alguna actividad de la mente.

No se trata, por cierto, de un hacer original que obra algo real y verdadero; más bien, una especie de remedo o imitación como para conseguir la apariencia de la razón y de la verdad en cualquier asunto.

El arte de hacer, en su original autenticidad, tiene siempre una especificación determinada; se aplica necesariamente a la ejecución de tal o cual clase de artefacto. No es, ni puede ser, un arte de *hacer universal* que se aplique indiferentemente a la realización de cualquier especie de productos.

El arte de hacer, en cambio, en sus formas unitativas y secundarias, puesto que sólo busca la *apariencia sin el ser,* no tiene límites en su aplicación.

Hacer las cosas mismas exige someterse a la ley de su naturaleza y al fin de su existencia. "Imitar, en cambio, es *hacer imágenes*"; esto es, prescindir de las inexorables limitaciones de lo real y entregarse a las infinitas e ilimitadas posibilidades de representar cualquier cosa y cualquier papel. La habilidad para obrar simulacros y ficciones ideológicas es una especie de arte de hacer imágenes; y lo contrario de la virtud del saber que se adquiere en la real posesión de lo que es.

El sofista es, justamente, un experto en el arte de hacer imágenes del saber y de la verdad; tiene, además, el aplomo de la ignorancia que se ignora a sí misma, con lo cual se siente sin la más mínima traba para sus ficciones ideológicas.

"—Pero ¿qué diremos del exterior de la justicia y en general de la virtud? ¿No hay muchos que, no conociéndola y teniendo de ella un mero parecer, ponen todo cuidado en reproducir su imagen, tal como se la figuran, imitándola en cuanto pueden en sus acciones y en sus palabras?".

He aquí la contrafigura del filósofo; o mejor, la imagen contrahecha y deforme del verdadero poseedor de la sabiduría. Platón ha conseguido fácilmente darle caza al sofista y fijarlo para siempre en sus rasgos inmutables, en su perfil inconfundible:

"Por consiguiente, la imitación en esta clase de contradicción que es crónica y según un parecer; la imitación fantasmagórica que es una parte del arte de hacer imágenes, no la divina, sino la humana; la imitación que es en el discurso, el arte de producir ilusiones o apariencias, tal es la raza, tal es la sangre del verdadero soofist; afirmándolo estamos seguros de decir la pura verdad".

Nos queda todavía para completar el estudio esencial del pensamiento platónico, referirnos al arte divino de la *Creación* para establecer si es la actividad contemplativa o el hacer manual su analogía más próxima en el hombre.

36ª CLASE

En la última parte del diálogo "El Sofista", nos encontramos con una significativa referencia al problema del origen de todo cuanto existe en la naturaleza. A pesar de que se trata tan sólo

de una simple aclaración para distinguir entre la originalidad del arte divino y la imitación artística del hombre, nos invita a una meditación culminante y decisiva sobre la filosofía de Platón.

Nada mejor, pues, que finalizar este estudio de la Idea platónica en contraposición con las ficciones de los sofistas, ocupándonos de cuestión tan principal como es el comienzo de los seres, de los minerales inertes y de las substancias animadas, del pensamientos y de la acción reflexiva. La verdad es que "principiar es hacer más de la mitad en todo lo que se acomete", tal como nos recuerda Aristóteles en la "Etica a Nicómaco".

La exigencia fundamental de un comienzo acertado —tanto más importante cuanto se trata aquí del comienzo mismo de lo que es y existe en la naturaleza—, la habremos cumplido si conseguimos demostrar que el arte divino de la Creación tiene su analogía más próxima en el acto de afirmar lo que es o de intuir una forma bella, más bien que en el acto de hacer o de producir un artefacto. En otros términos, se trata de aclarar que el acto de crear se comprende mejor a través de la *contemplación intelectual* que de la *práctica manual o técnica.*

Leamos, ante todo, el pasaje de Platón a que nos hemos referido:

"—Pero el arte de hacer se divide en dos partes.

—¿Cuáles?

—La una divina y la otra humana.

—No comprendo aún.

—El poder de hacer, si nos acordamos de lo que hemos establecido al principio, es, ya lo hemos dicho, el poder que es causa de que lo que no existía antes, exista después.

—Recordémoslo.

—Todos los seres vivos que son mortales; todas las plantas ya procedan de semillas o de raíces; todos los cuerpos inanimados contenidos en la estructura de la tierra, sean fusibles o no; ¿ha sido otro poder, otra acción que la de un Dios, la que ha hecho que no existiendo antes todas esas cosas, hayan comenzado a existir? ¿O bien es preciso adoptar la creencia y el lenguaje del vulgo?

—¿Qué lenguaje y qué creencias son ésas?

—La de que es la naturaleza la que engendra todo esto, por una causa mecánica que no dirige el pensamiento. ¿O quizá la causa universal está dotada de razón y de una ciencia divina, cuyo principio es Dios?...

—Siento, pues, por principio, que todas las cosas que se refieren a la naturaleza son el producto de un arte divino; y las

que los hombres forman con las primeras, productos de un arte humano. De donde se sigue que hay dos géneros en el arte de hacer: el uno, humano; el otro, divino".

Por lo pronto, reparemos en que si los empresarios evolucionistas y transformistas del naturalismo moderno hubiesen meditado, alguna vez, este pasaje platónico, no habrían incurrido jamás en la insensatez ni en la frivolidad de sus historias naturales, en rigor absolutamente antinaturales, del universo y de la vida; relatos inverosímiles y groseros de los orígenes y principios de los seres, que resultarían del juego de un mecanismo ciego, impulsado por el ciego azar.

Lucha por la existencia, adaptación al medio y supervivencia de los más aptos; he aquí tres fórmulas consagradas por el cientificismo del siglo XIX todavía en vigencia, para explicar la falta de sentido de la Historia Universal de las plantas, de los animales y de los hombres, a partir de una supuesta nebulosa incandescente y trashumante, igualmente sin sentido alguno. Así se completa el cuadro de los orígenes cósmicos con el objeto de omitir a Dios y al alma inteligente de la explicación de lo que existe en la naturaleza.

Platón ha refutado para siempre este tipo de ficción ideológica o pseudo-teoría como "creencia y lenguaje del vulgo".

Es una necedad pretender explicar; esto es, establecer el sentido de algo por medio de la negación de todo sentido o razón; como lo es suponer una causalidad mecánica, una razón irracional, un contrasentido notorio.

La causa o razón por excelencia es la causa final, la razón de fin. Todas las otras especies de causas o razones se integran y completan en la causa final. Ni la causa formal, ni la causa eficiente, ni menos todavía la causa material, son nada fuera del *fin*, que por serlo, es el verdadero principio y lo que mueve y atrae hacia su término y plenitud. En cuanto a la materia, no es nada por sí misma; todo lo que llega a ser proviene de la forma y del fin.

De ahí que todo lo que comienza a existir sin haber existido antes, tiene necesariamente su principio y su fin en otro que, en última instancia, es su misma existencia y siempre en acto: el Acto puro, el Motor inmóvil de Aristóteles. Por su parte, Platón lo nombra el Bien absoluto que es su nombre por excelencia, puesto que dice su razón de fin último y trascendente.

Tan sólo un necio, ciego por la peor de las ignorancias o enceguecido por un resentimiento inextinguible, puede aceptar o sostener que algo determinado —el agua, el ave, el alma— puede comenzar a existir por obra del ciego azar, por una coincidencia puramente accidental, por una mera casualidad que resultaría estrictamente causal y dadora de sentido.

La verdad es que de la nada no viene nada; lo cual no contradice que la Creación original sea Creación de la nada, por cuanto el Creador saca enteramente de sí a la criatura que no es nada por sí y efecto íntegro de la Causa de su ser y de su existir. Nada puede haber en los seres creados que no proceda de su Creador; nada puede preexistir y, por lo tanto, es propio decir que Dios extrae de la nada el ser de las cosas.

Tal como concluye Marechal S. J., la Creación en las criaturas, "no" es una emanación que sería recibida en un sujeto preexistente, sino una posición total del efecto, el comienzo ontológico del mismo".

Y agrega que "la relación ontológica total de la criatura al Creador, no existe sólo en el primer instante de la Creación; sino que del mantenimiento de esta relación depende a cada instante la conservación del ser creado, que permanece así suspendido todo entero del acto creador".

Corresponde aclarar que tanto Platón como Aristóteles no llegaron a una relación tan precisa de la relación constitutiva del ser creado que tiene lugar en esa causalidad primera y principal del Acto creador. De ahí que el arte divino de la Creación no sea distinguido suficientemente del humano, demasiado humano, hacer y producir artefactos, en el texto platónico que comentamos. Es que sólo caían en la cuenta del vínculo causal en el plano de la causalidad segunda; esto es, de los efectos particulares de causas particulares como *engendrar, alterar o hacer* que presupone un sujeto, materia o potencia física en su acción; y en tal sentido, es verdad que de nada no sale nada.

La Creación es Causa primera, principal, universal, de todos los seres que existen, los cuales emanan íntegra e instantáneamente de su Causa y, por lo tanto, salen de la nada y penden absolutamente del Acto Creador. Esto significa que entre la causa y el efecto no media *devenir* alguno, por lo mismo que la causa no obra en materia preexistente; ni tiene lugar mutación ni sucesión

temporal como en la acción de engendrar o de alterar naturales o en el hacer y producir artefactos.

Nos enseña Santo Tomás "que la Creación no es mutación, sino únicamente según nuestro modo de entender, porque es de esencia de la mutación que la misma cosa sea de diverso modo ahora que antes, como en los mootos según cantidad y cualidad; y otros sólo en potencia, como en la mutación substancial, cuyo objeto es la materia. Pero en la Creación, por la que es producida toda la substancia de la cosa, no puede admitirse una misma cosa de diverso modo antes que después, sino sólo según nuestra manera de entender, como cuando nos representamos una cosa que antes no existía totalmente y después sí". (Suma Teológica, Cuestión XLV, art. 2).

La analogía que existe entre el Arte Divino de la Creación y el arte humano de hacer, es bastante remota y puramente exterior si bien se mira; por cuanto el *Acto de Crear* excluye todo trabajo propiamente dicho, toda acción transitiva ejecutándose sobre una materia, sobre una potencia física. Es lo más distinto que puede concebirse de un trabajo manual o técnico.

Si queremos buscar entre las actividades propias del hombre, la que está más próxima y es más semejante al Acto de Crear, la encontraremos en la actividad intelectual más pura y más desprendida de lo material; el acto de conocer, de comprender, de afirmar objetivamente lo que es; o lo que es lo mismo, el acto de nombrar un ser, de llamarlo por su nombre, indicando quién es y, haciéndolo venir a presencia. Y en la actividad artística que realiza la belleza, la parte que es realmente análoga a la Creación divina, no es la acción ejercida sobre una materia —arcilla, mármol, tela, sonido, etc.—, sino la parte de visión, de intuición, de sugerencia de la idea en lo sensible mismo.

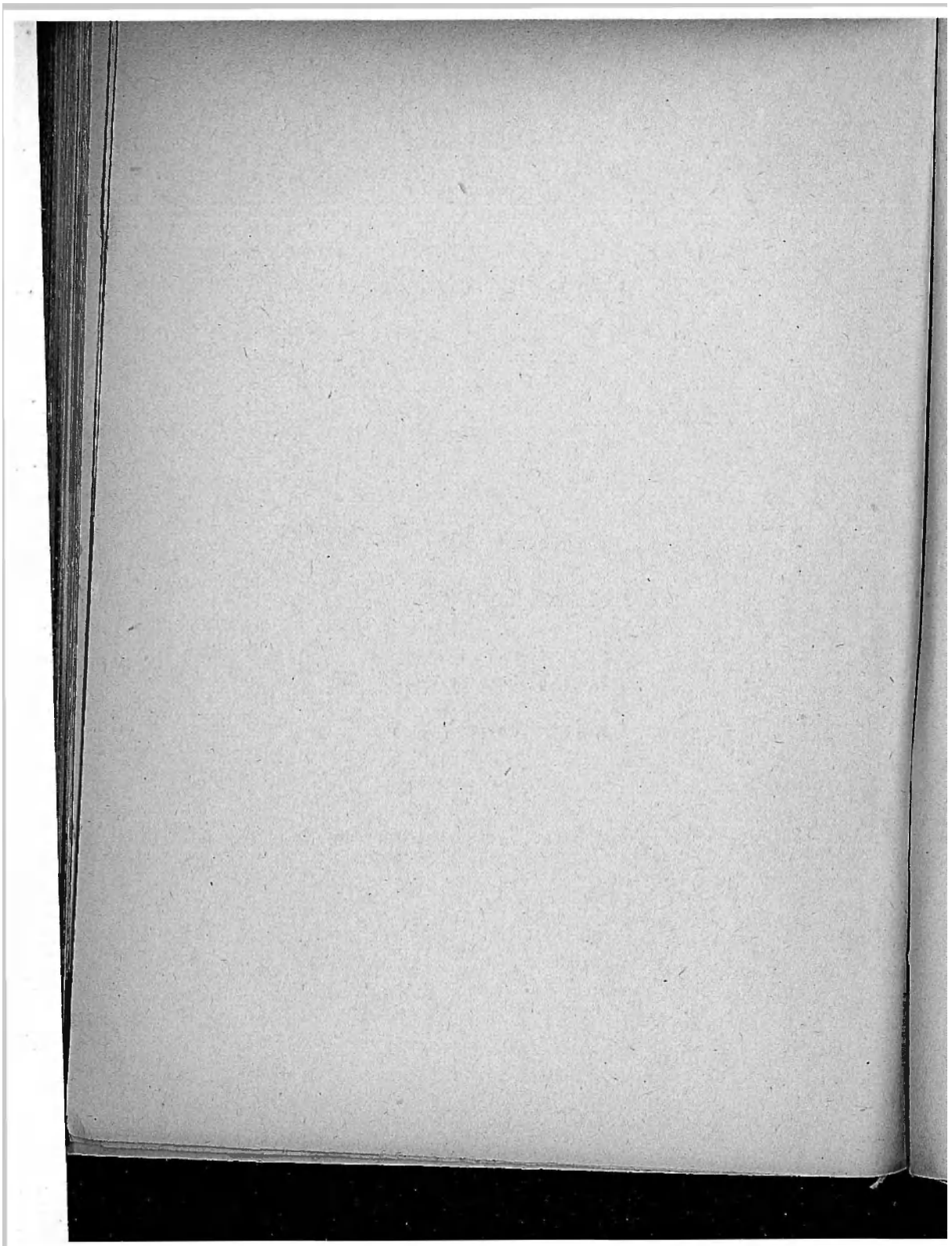
El "Hacer" divino tiene su analogado más próximo en el *arte de la palabra*; y el más lejano en el arte de la manualidad y en la técnica. Hablar con propiedad, llamar a las cosas por su nombre, saberlas distinguir y jerarquizar; esta actividad especulativa, teórica, cuya plenitud se alcanzaría en la Coontemplación pura, es la que mejor y más adecuadamente nos permite comprender el Acto de la Creación.

Insiste Platón en que hablar impropiamente no es sólo incurrir en un error, sino hacer un daño funesto a las almas. Es un deber

ineludible hablar con propiedad, sobre todo, tratándose de Dios, cuya imagen y semejanza tenemos que realizar.

En el principio es el *Verbo* y no el *trabajo;* primero es *nombrar* las cosas y después es *hacerlas.* El hombre es "homo sapiens" antes que "homo faber".

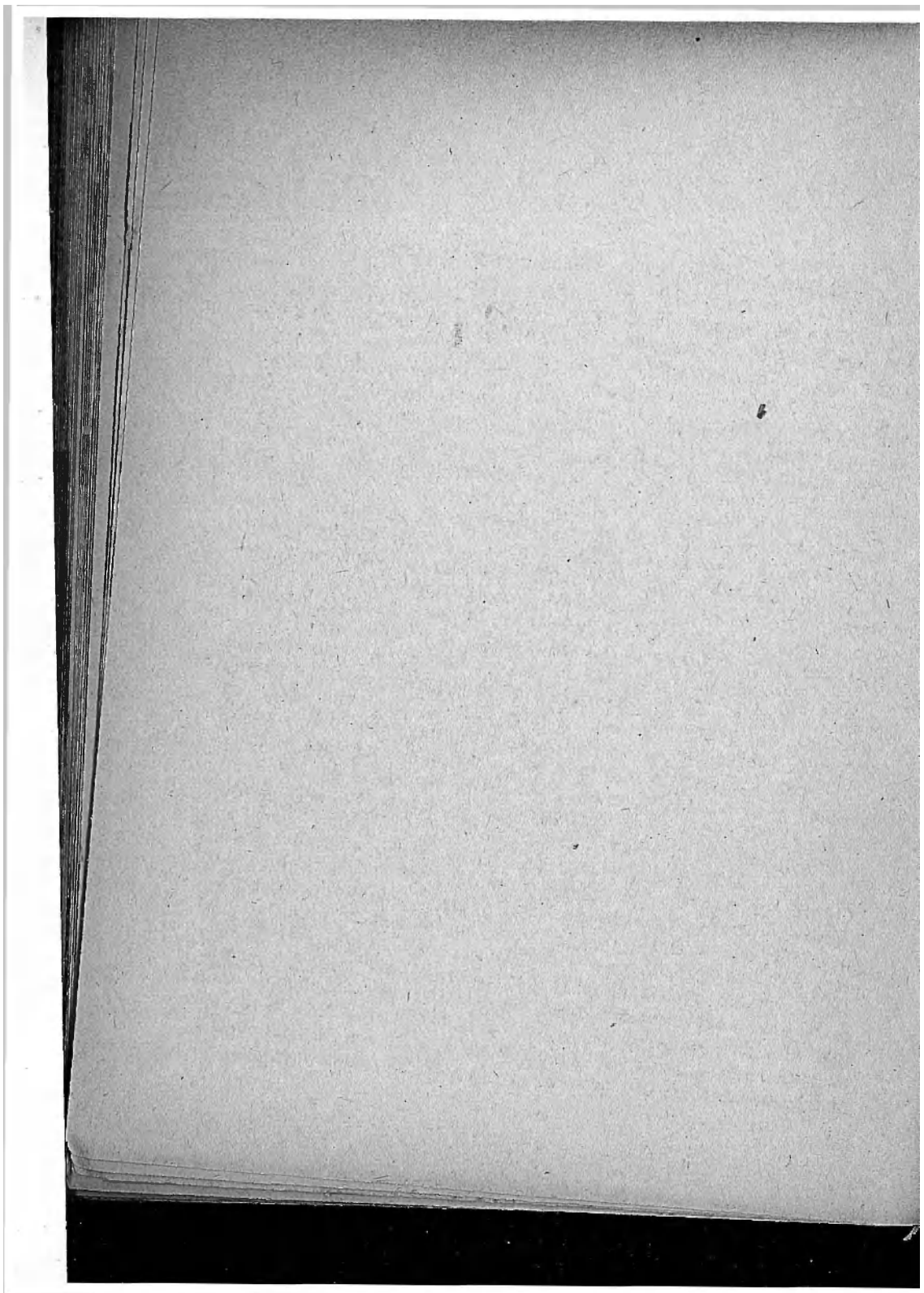
La tarea perentoria que nos incumbe, a nosotros occidentales, es la *rehabilitación de la palabra,* restituyéndola a su prestigio antiguo, a su nobleza original. Es el camino hacia el hombre eterno que nos coloca a la vista de Dios. Y lo demás se nos dará por añadidura...



APENDICE

La Idea de Patria y las ideolegías internacionales

"De la libertad y de la jerarquía en el Orden humano".



Nada es más indigno en un hombre; nada lo humilla ni rebaja tanto como la adulación de otro hombre o de la multitud; por el contrario, nada es más digno de un hombre ni tan propio de su libertad y decoro de ser, como *el elogio de la jerarquía, como la reverencia de la autoridad.*

Ha llegado a ser un prejuicio popular la creencia de que toda forma de autoridad y de que todo sentido de distinción y de rango, atenta contra la libertad y contra el espíritu democrático de la época, al punto que quienes ejercen alguna autoridad o pertenecen a una institución jerárquica se esfuerzan por aclarar en todo momento que son hombres de la calle, hijos del pueblo, ciudadanos comunes, etc., a fin de que no se interprete su investidura como la amenaza de una nueva tiranía o como un privilegio de casta.

Y de este modo, con conciencia o sin ella, se fomenta el desprecio de la autoridad y el manoseo de la jerarqua, al mismo tiempo que crecen pavorosamente la soberbia y el servilismo, la vanidad y la adulación, tanto en el individuo como en la multitud.

El gran humanista español *Juan Luis Vives* nos recuerda en su opúsculo acerca "De la Comunidad de los Bienes", escrito en 1535, inmediatamente después del estallido comunista - anabaptista en Münster; nos recuerda, repito, esta profunda y decisiva verdad:

"A los que habían suscitado la guerra en el fementido nombre de la libertad e injustísima igualdad de los inferiores con los superiores, sucedieron los que decretaron, pidieron y exigieron, no ya aquella igualdad, sino la comunidad de todos los bienes".

Quiere decir que el comunismo no es más que el liberalismo en su extremo desarrollo, en sus últimas consecuencias. Podrán los intereses creados, las poderosas situaciones de privilegio existentes en el régimen burgués, contener por más o menos tiempo la corriente de los hechos; pero la lógica inexorable de un movimiento, de una revolución espiritual y política *por ellos mismos desencadenada,* se cumplirá hasta el fin necesario, hasta la destrucción de todo el orden existente. No edificará nada, porque todo lo que se pretende o intenta contra la naturaleza de las cosas está condenado al fracaso irremediable, pero llevará la negación, la desmoralización

y el aniquilamiento a todo lo que constituye un orden, una jerarquía, una dignidad en nuestro viejo mundo occidental.

Es oportuno resaltar la ironía de un proceso cuyos colaboradores más eficaces son los mismos poderes, ahora como siempre, de la plutocracia internacional y del liberalismo político, que serán finalmente sepultados y anonadados por su propia obra.

Conviene meditar el texto de *Vives* para saber a qué atenernos acerca de los tiempos que llegan vertiginosamente, para saber a dónde conduce el desmoronamiento de las fuerzas de resistencia, la desmoralización de las instituciones tradicionales, todo lo que reblandece los cimientos de la vida espiritual y del orden político de las naciones. Conviene no olvidar que el liberalismo conduce inexorablemente al triunfo de la política comunista en el mundo, máxime si la potencia que sostiene e irradia la propaganda comunista resurge como un Imperio encuadrado en los moldes del antiguo nacionalismo paneslavista.

El primer deber es un educador de vocación es el testimonio de la verdad, la profesión de la verdad. Por esto es que me propongo hacer el elogio de la jerarquía en esta hora del crepúsculo de todas las jerarquías existentes · en esta hora de programas igualitarios y de universal aplanamiento, que sólo parece consentir el espectáculo de hombres y de pueblos mínimos, por grande que sea el poder de su riqueza, exasperados por una ficticia conciencia materialista de clase y arrojados a una lucha materialista de clases, ciega e implacable, en que las masas se conducen como si fueran protagonistas de la Historia Universal, engañadas y seducids por sus aduladores de oficio: esos predicadores incurablemente marxistas, aunque hablen en nombre de las clases económicamente privilegiadas y de cuyos labios no cae jamás la promesa de una felicidad de "potrero verde" para la multitud: seguridad, comodidad, facilidad para el mayor número al precio exclusivo de la libertad responsable, de la dignidad de personas.

Me propongo hacer el elogio de la jerarquía en este día de hoy que nos aturde y nos abruma con voces innumerables que dicen así:

"A la necesidad de gloria ha sucedido la necesidad de provecho y de comodidad, y el heroísmo guerrero ya no es el órgano competente de las necesidades prosaicas del comercio y de la industria que constituyen la vida actual de estos países... Ha pasado la época de los héroes; entramos en la edad del buen sentido". (*Alberdi*, "Bases").

El héroe es una suprema jerarquía humana y el espíritu igualitario, horizontal, demagógico, no soporta la presencia viva, real, fulgurante de los grandes ejemplos, allá en las cumbres más altas, inmóviles, impasibles, obstinados en no cambiar siquiera un poco, en no ceder siquiera algo, exigiendo siempre lo mismo a las generaciones que van llegando; exigiendo que sean capaces de querer lo mismo que ellos quisieron para mantener arriba como señores de un destino propio e intransferible, orgullosos de llevar una pesada responsabilidad sobre los hombros y de merecer un linaje divino y heroico.

La voz de orden parece ser: hay que segar las espigas demasiado altas. Hay que debilitar a los fuertes hasta aniquilarlos si fuera posible; hay que exaltar a los mediocres, a los inferiores, a los hombres comunes. Nada más que hombres comunes, adaptados, acomodados, que sólo aspiren a vivir sin responsabilidad, sin normas fijas e inmutables, al hilo de las circunstancias infinitamente variables.

Una propaganda arrolladora, imponente, incontrastable, envenena las almas en el resentimiento contra todo lo superior, contra toda excelencia; difunde el horror contra todo lo que se presenta como absoluto, permanente, definitivo: la Verdad absoluta, el Bien supremo, la Justicia primera y trascendente.

De ahí que uno se expone a todos los peligros, a todas las violencias, a las más torpes calumnias si habla de leyes eternas, de normas fijas, o de compromisos definitivos porque obligan a una observancia perpetua, a una fidelidad continuada, a una solidaridad de generaciones con el pasado y con el futuro.

Hay dos modos principales de examinar y de decidir acerca de todas las cosas: 1º, considerarlas desde el punto de vista del *ser*. de la constancia, de la identidad; 2º, considerarlas desde el punto de vista del *no ser*, del devenir, de la contradicción.

En una época, como la presente, que ha perdido el sentido del ser y el gusto de las formas, que no tiene en vista la eternidad para resolver ningún problema de conducta, *las palabras ya no son las cosas mismas* y han degradado en mera expresión de las necesidades y de los apetitos materiales de los hombres y de los grupos.

Las palabras se han corrompido hasta el punto de no ser más que recursos prácticos, expedientes ideológicos para la acción en el sentido marxista. De ahí el criterio de que no hay significaciones esenciales, inmutables, idénticas; y de que los conceptos evolucionan

y cambian con las circunstancias, aun aquellas que dicen la razón de la vida y de la muerte.

Y son las palabras más elevadas justamente, aquellas que más importan para el destino del hombre y de los pueblos, las más expuestas al equívoco, las que más se confunden en la contradicción infinita; las más manoseadas por el uso innoble.

Tal, por ejemplo, la palabra *libertad* en la intención de los modernos sofistas y demagogos.

Es notorio que la afirmación de algo tiene un significado único y exclusivo: *el sentido de su definición;* pero la negación multiplica al infinito sus versiones.

La libertad de los modernos liberales se manifiesta en todas las formas de la *negación;* consiste siempre en la abstención o en el rechazo de un principio determinado, de un orden jerárquico, de una autoridad verdadera, de un compromiso inquebrantable. Hasta cuando elige y ata algún nudo lo hace con la reserva de poder desatarlo ulteriormente.

La libertad liberal se complace en las abstracciones, en la divagación y en todo lo que es provisorio; es antijerárquica, antitradicional y tiene el horror de la responsabilidad personal. No reconoce deberes anteriores y superiores al derecho de elección; esto es, a la arbitrariedad absoluta del individuo.

Se trata siempre de la sustitución de la autoridad verdadera por las falsas libertades que tiranizan al hombre, humillándolo a todos los servilismos de la pasión y del arbitrio sin medida. El individualismo liberal supone la autoridad de cualquiera indistintamente: el acceso a las más altas funciones abierto por igual a todos; una opinión cualquiera debe ser reconocida y respetada como verdadera con el mismo derecho que cualquiera otra en materia religiosa, filosófica, moral y política. Es la supresión de todas las jerarquías, de todas las distancias; cada individuo reivindica para sí el derecho de poner la mano en todo, de encarar y resolver cualquier problema esencial.

La dialéctica inmanente del igualitarismo individualista conduce, tal como se observa en el texto de *Vives* ya citado, al *colectivismo o comunismo,* al aniquilamiento de la responsabilidad personal en todos los órdenes de la vida.

Si el programa comunista fuera realizable, asistiríamos al máximo empequeñecimiento del hombre; a su nimiedad en la masa gregaria, maquinal, rutinaria.

La libertad positiva, la libertad que afirma, por el contrario, es una y exclusiva para cada orden de la conducta como la definición de lo que es.

La libertad afirmativa es indivisible de la jerarquía; está necesariamente referida a la autoridad; está reflexivamente encuadrada en el cumplimiento de deberes que son anteriores y superiores al individuo: deberes hacia Dios, hacia la Patria, hacia la Familia.

Y estos deberes son compromisos definitivos; tan sólo elevándose hasta la altura de sus exigencias invariables y manteniéndose habitualmente en esa altura, el hombre se manifiesta como una libertad, como una persona. Si, por el contrario, abusa de su poder de albedrío para desertar, para traicionar sus obligaciones esenciales, se corrompe y degrada hasta ser la peor de las bestias. Tal es el fin necesario de la libertad liberal.

La libertad real y verdadera es jerárquica, tradicional, responsable y se ordena en lo que es justo. Por esto es que *Aristóteles* define el acto libre como "una preferencia reflexiva de lo mejor", o como dice *Claudel,* "la complacencia razonable en lo mejor".

La Patria tiene una existencia cumplida, acabada, perfecta, en *la soberanía,* es decir, en el ejercicio de su libertad real y verdadera.

La Patria reposa en la soberanía política, porque es su plenitud de ser, su acto y su fin. Cuando vive en soberanía, la Patria no evoluciona más, puesto que ha llegado a ser todo lo que debe ser.

La evolución, el aumento y el progreso conciernen a las cosas de la Patria, a lo que ella materialmente contiene: población, riqueza, bienestar, cultura, poderío; pero la *Patria misma* no cambia, permanece inmóvil, inmutable, idéntica a lo que fué el primer día de su ingreso en la existencia soberana. Sólo puede cambiar para dejar de ser, para anonadarse definitivamente; sigue inmóvil mientras sus hijos son capaces de mantenerla arriba, de sostenerla en la altura de su libertad y permanecen fieles al "todo por la Patria".

Fuera de la soberanía, por incapacidad de conquistarla o de seguirla mereciendo, la Patria no es más que una sombra humillada, una imagen contrahecha, una impotencia y una angustia de no ser.

La naturaleza moral de la Patria exige la forma concreta del Estado, de la República perfecta. El insigne teólogo y jurista de la España Imperial, *P. Francisco Vitoria,* retomando el hilo de la tradición aristotélico-tomista, la define:

"República es propiamente la comunidad perfecta... es una República perfecta aquella que tiene en sí todo y que no es parte

ni depende de ninguna otra República, y que, por lo tanto, posee leyes propias, consejos propios y propias autoridades.

"De todo lo cual resulta y se sigue que los gobernadores y los príncipes que no mandan a Repúblicas perfectas, sino a Repúblicas que son partes de otra, no pueden declarar ni hacer la guerra". ("Relección sobre la Guerra").

La Patria soberana e intransferible es la libertad primera y la más elevada jerarquía en el orden humano. Es la analogía próxima y la imagen viva de la soberanía absoluta y trascendente de Dios.

El individuo no es soberano; sólo un necio puede decir que no le debe nada a nadie y que se basta a sí mismo. Tampoco es soberana la masa, la multitud de los nivelados, maquinales y serviles; sólo un siglo estúpido podía hacerse eco del Materialismo Histórico y llegar a la convicción de que las masas constituyen el sujeto de la Historia Universal.

"Cada persona individual —enseña *Santo Tomás*— es a la comunidad como la parte al todo"; pero el individuo no pertenece a la Sociedad política con todo su ser ni con todas las potencias de su alma.

El individuo, por lo mismo que es parte de un todo, sólo alcanza la suficiencia de la vida en la comunidad política que se basta a sí misma y es dueña de sus actos; que integra y completa su ser encuadrándolo en el pudor y en la justicia; y lo prepara para una vida decorosa y una muerte buena y bella.

El individuo sólo es soberano en la Patria soberana. El Bien Común es la soberanía, la Patria que se manda a sí misma y que vela por la identidad de su alma a través del tiempo mudable, a través de las generaciones innumerables, solidarias y fieles en el cumplimiento de la misma responsabilidad.

La Patria de cada uno de nosotros argentinos es la misma, absolutamente la misma que fundó San Martín. Es esta tierra exclusiva de la libertad argentina, que por haberla querido igual que la quiso el Libertador, por haber sabido guardar intacta su soberanía, *Juan Manuel de Rosas* mereció el legado supremo de su sable.

Ningún argentino ha sido ni podrá ser tan honrado como lo fué Rosas, *porque el sable del héroe fundador de la Patria es, antes que el gorro frigio, el símbolo de nuestra libertad.*

La Patria no cambia; el concepto de Soberanía que dice su esencia y el fin de su existencia no evoluciona. No hay un concepto medieval y un concepto moderno de soberanía: no hay más que un

concepto verdadero que dice lo que la soberanía es y luego muchos seudoconceptos que dicen lo que no es.

La Patria es siempre lo mismo para sus hijos bien nacidos. Así como no pueden tenerse sino los padres que se tienen, la Patria es única, exclusiva e intransferible; no la hemos elegido ni hemos nacido en ella impunemente.

No hay más que un concepto de Patria; se podrá definir su contenido clara y distintamente, o apenas describirlo de un modo oscuro y confuso, pero es la misma cosa lo que se dice toda vez que se la nombra con fidelidad.

Hace veinticinco siglos, *Platón* definió, por boca de *Sócrates,* a la Patria soberana. Voy a leer su texto y cada uno de vosotros dirá si no es eso mismo lo que siente, lo que piensa y lo que quiere que sea:

La Patria soberana es "a los ojos de Dios y de los hombres sensatos, un objeto más precioso, más respetable, más augusto y más sagrado que una madre, que un padre y que todos los antepasados; y es necesario tener para la Patria irritada más respeto, más sumisión y más cuidado que hacia un padre; es necesario persuadirla de sus errores o cumplir sus órdenes y sufrir sin murmurar todo lo que ella manda sufrir, sea que nos haga castigar o encadenar; sea que nos envíe a la guerra para ser heridos o para morir; nuestro deber es obedecer y no nos está permitido retroceder, ni desviarnos ni dejar el puesto". (*Platón*: "Criton").

El concepto de Patria es idéntico en todas las edades, desde aquella edad de bronce hasta esta edad atómica.

Por esta razón, si un argentino dice que su Patria es el mundo o que su Patria es América o que su Patria está donde trabaja y se le paga, no dice lo que la Patria es; declara solamente sus apetitos, sus tentaciones o sus resentimientos contra lo que es.

La Patria es inmóvil, como el héroe fundador de su soberanía. Es lo que debe ser o no es nada.

¡Quiera Dios que no se pueda decir nunca con verdad, que en esta tierra nuestra, en esta Argentina nuestra, ha pasado para siempre la época de los héroes!...

JORDÁN B. GENTA.

INDICE

Iª PARTE

El origen y la naturaleza de las Ideas — Comentario del "Fedón".

1ª Clase.... 13
2ª Clase.... 19
3ª Clase.... 23
4ª Clase.... 29
5ª Clase.... 34
6ª Clase.... 40

IIª PARTE

El eros intelectual y la teoría de las Ideas — Crítica de Platón al Ontologismo Platónico: Comentario del "Parménides" (IIIª parte).

7ª Clase.... 49
8ª Clase.... 54
9ª Clase.... 61
10ª Clase.... 66
11ª Clase.... 73
12ª Clase.... 78
13ª Clase.... 84

IIIª PARTE

La idea de la unidad en la vida de la razón — Esquemas dialécticos de todas las hipótesis posibles en la argumentación: Comentario del "Parménides" (IIIª parte).

14ª Clase.... 94
15ª Clase.... 99
16ª Clase.... 104
17ª Clase.... 109
18ª Clase.... 114
19ª Clase.... 119
20ª Clase.... 124
21ª Clase.... 129

22ª Clase.... 134
23ª Clase.... 140
24ª Clase.... 147

IVª PARTE

La ciencia y la sensación — La Idea o definición y las Ideologías o adulaciones — Comentario del "Teetetos".

25ª Clase.... 152
26ª Clase.... 157
27ª Clase.... 162
28ª Clase.... 167
29ª Clase.... 171
30ª Clase.... 175
31ª Clase.... 180

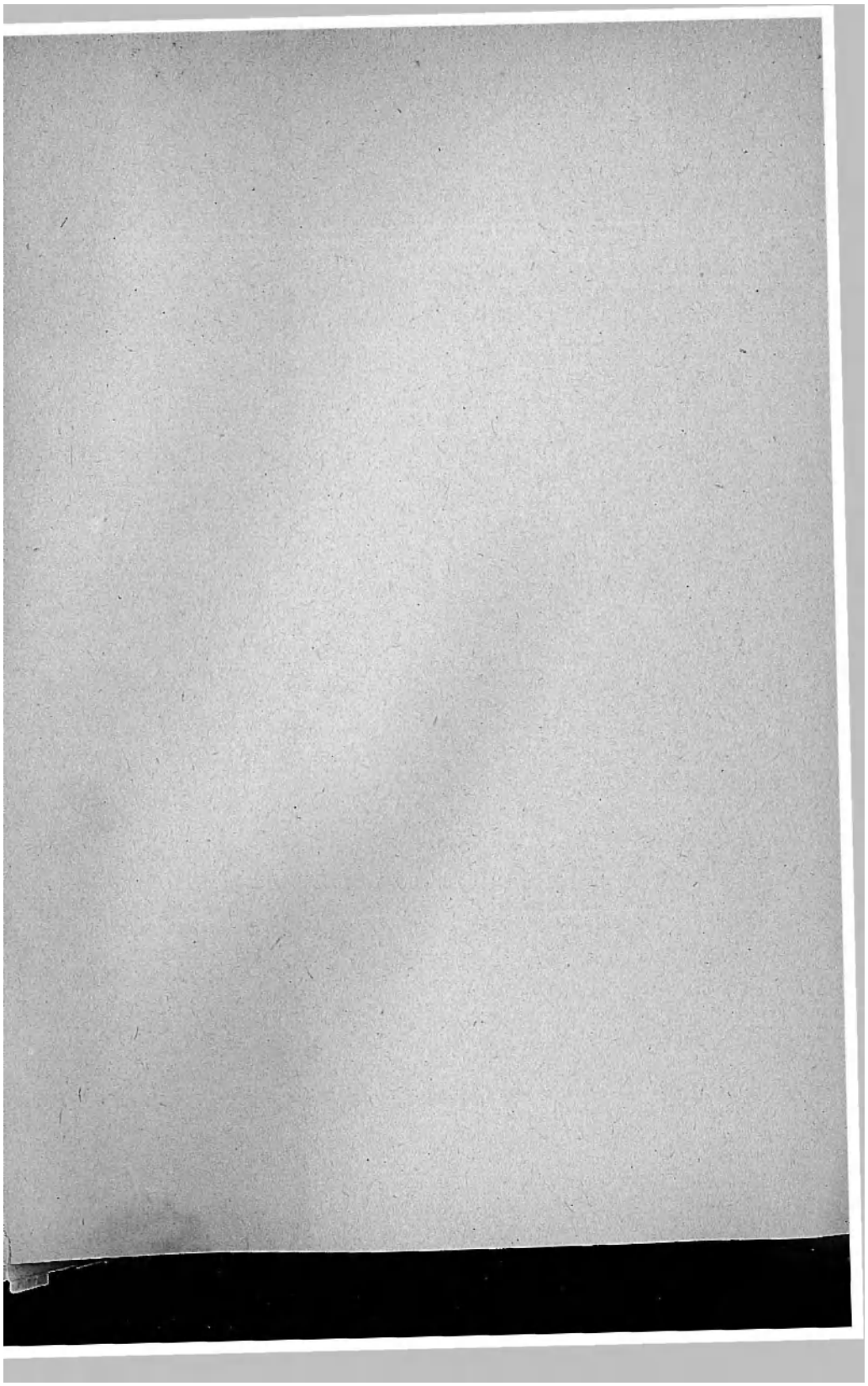
Vª PARTE

El ser, el no-ser y la nada — La creación, la contemplación y el trabajo — Comentario de "El Sofista".

32ª Clase.... 189
33ª Clase.... 193
34ª Clase.... 197
35ª Clase.... 202
36ª Clase.... 206

APENDICE

LA IDEA DE LA PATRIA Y LAS IDEOLOGIAS INTERNACIONALES.

"De la libertad y de la jerarquía en el orden humano".... 213

Acabóse de imprimir este libro en las
Escuelas Gráficas del Colegio León XIII
Obra de Don Bosco
Dorrego 2106 - Buenos Aires
el día 10 de octubre
de 1949